José Luis Villacañas

NEOLIBERALISMO COMO TEOLOGÍA POLÍTICA

Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo



NED ediciones

José Luis Villacañas

NEOLIBERALISMO COMO TEOLOGÍA POLÍTICA

Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo



Corrección: Marta Beltrán Bahón

Cubierta: Equipo Ned ediciones

Preimpresión: Ned ediciones

eISBN: 978-84-18273-02-5

Ned Ediciones

www.nedediciones.com

Indice

«Sería más correcto decir que la política ha sido, es y seguirá siendo el destino, y que lo único que ha ocurrido es que la economía se ha transformado en un hecho político y así se ha convertido en el destino.»

Carl Schmitt, El concepto de lo político

Alianza Editorial, p. 105

Prólogo

Este libro brota de la lectura de algunas de las obras principales de Pierre Dardot y Christian Laval. Ahora bien, esa lectura ha sido acompañada de un curso más amplio de inquietudes y estudios que, aunque no se invoquen explícitamente aquí, constituyen el campo de reflexiones desde el que me he acercado a la obra de estos dos importantes pensadores franceses. Por eso, aunque este libro incluye una exposición de sus tesis principales, también es un diálogo con ellos. Se trata entonces de una obra cooperativa que busca hacer pie en las ideas de Dardot y Laval para ofrecer un argumento que, a pesar de todo, espero tenga cierta impronta personal. Leer la obra de Dardot y Laval es algo que todo lector tiene a su disposición. Mi aproximación busca ofrecer un encuadre relativamente original de los aspectos fundamentales de su pensamiento. Original aquí no quiere decir que afecte a la exposición retórica, sino a la voluntad de ofrecer un tipo ideal del neoliberalismo que pueda ser reconocido en su coherencia lógica e ideológica. Por supuesto, la clave de todo reposa en un diálogo subterráneo con Foucault que no siempre podrá ser explícito. Puesto que nuestras miradas sobre este autor son algo diferentes, es lógico que nuestras posiciones finales sean relativamente distintas. Excuso decir que mi aproximación a Foucault es un poco más crítica que la de Dardot y Laval, y eso se refleja en mi interpretación de sus propias posiciones.

En el pensamiento de Dardot y Laval distinguiré cuatros aspectos fundamentales. El primero —que no atenderemos en este libro— trata de la historia del neoliberalismo y sus relaciones con el ordoliberalismo. Es una temática puramente histórica que ha sido desplegada en la primera parte de La nueva razón del mundo.[1] En ella, Dardot y Laval analizan y despliegan los planteamientos de Foucault en El nacimiento de la biopolítica[2] y dedican gran atención a la historia del neoliberalismo y su relación con el ordoliberalismo. Puesto que he abordado este asunto de manera bastante crítica en otras publicaciones, no lo repetiré aquí.[3] Dejar fuera de nuestra mirada en la medida de lo posible esta cuestión puramente histórica nos permitirá centrarnos en las otras tres cuestiones, que son más relevantes para nuestro presente. La primera tratará de la experiencia de la Europa contemporánea y se centra en la cuestión

de si realmente ha cedido completamente a la ideología neoliberal. La fuente principal de esta problemática se halla en el capítulo «Los orígenes ordoliberales de la construcción europea», del libro ya citado La nueva razón del mundo, aunque serán muy relevantes las consideraciones que Laval expone en su libro en solitario Foucault, Bourdieu et la question néolibérale.[4] Opino, sin embargo, que para abordar la experiencia de Europa debemos ser conscientes de que el neoliberalismo respondía a una coyuntura mundial, crítica para el capitalismo, como fue la de la década de los años 1970. Nadie como Jürgen Habermas ofreció el diagnóstico de esta crisis en su Problemas de legitimidad del capitalismo tardío, un libro publicado en 1973. Por eso, antes de ir directamente al asunto de Europa, analizo con cierta atención el diagnóstico de este libro, porque lo considero fundamental para entender el significado epocal de El nacimiento de la biopolítica, un curso impartido en 1978-1979. En cierto modo, esta primera cuestión analiza el pasado del neoliberalismo y su espectacular triunfo intelectual. El segundo tema es el intento de definir lo que sea el neoliberalismo, como dispositivo de dominación y gobierno del ser humano actual. Aquí abordaremos sobre todo el capítulo 9 de La nueva razón del mundo y la exposición de Foucault que se hace en el libro de Laval que compara su pensamiento con el de Bourdieu, publicado en 2019. Así que la segunda cuestión estudia el presente del neoliberalismo, al menos hasta la crisis de 2008. La tercera cuestión nos habla de nuestro futuro, de las alternativas al neoliberalismo, de la construcción de lo común tal y como lo entienden Dardot y Laval en el libro dedicado a este asunto,[5] así como en algunas reflexiones extraídas de entrevistas a los dos autores.

Las tres cuestiones están íntimamente relacionadas, como se puede apreciar con facilidad. En mi opinión, y para comprender bien el argumento, debemos identificar la experiencia desde la que se habla. Esa experiencia es la evolución de la idea de Europa y sus políticas económicas dentro de la nueva fase de mundialización que se inició en los años setenta del siglo pasado. Por eso vamos a abordar primero esta cuestión. De ella se deriva la tesis fundamental del pensamiento de Dardot y Laval: que la actual Europa —a diferencia de la original— se ha construido desde un esquema neoliberal por la influencia decisiva de Alemania en su formación. Esta posición les permite continuar la tesis de Foucault según la cual el ordoliberalismo, sobre el que realmente se organizó la República Federal de Alemania y la Unión Europea, no es en nada diferente del neoliberalismo, desde su origen. Creo que este argumento apunta a una conclusión verdadera que se deriva de una premisa teórica cuestionable. Ordoliberalismo y neoliberalismo son dos corrientes de pensamiento bastante

diversas, tanto como lo eran la economía clásica de la economía británica y la escuela histórica de la economía nacional alemana. Sin embargo, el ordoliberalismo ha perdido oportunidades de dirigir la vida europea en una economía mundializada y altamente dependiente del capitalismo financiero. Sobre este hecho se funda la idea de que la hegemonía neoliberal es una realidad indiscutible, al menos hasta la crisis de 2008. Para hacerle frente se nos propone una idea de lo común desplegada en un libro monumental. Dada la breve extensión de mi libro, conviene que pasemos sin demora al primer punto. Como ya he dicho, trata del éxito del neoliberalismo y para dotar de relevancia a la experiencia europea necesitamos una pequeña introducción de la mano de Habermas sobre el problema central del capitalismo mundial tal y como se veía en 1973, un lustro antes de El nacimiento de la biopolítica.

1. Dardot, P.; Laval, Ch., La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal, Gedisa, Barcelona, 2015. En adelante, citado como

nrm

.

2. Foucault, M., El nacimiento de la biopolítica,

fce

, Buenos Aires, 2007. En adelante,

nb

.

3. Véase José Luis Villacañas: «Ordoliberalismo. La ultima neutralizazione», en Filosofía política, 2019.

4. Laval, Ch., Foucault, Bourdieu et la question néolibéral, La Découverte, París, 2019. [Trad. cast.: Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal, Gedisa, Barcelona, 2020].

5. Dardot, P.; Laval, Ch., Común: ensayo sobre la revolución en el siglo xxi,

Gedisa, Barcelona, 2018.

1

Habermas y el sentido epocal de la respuesta neoliberal

No obtendremos una buena explicación de la diferencia entre la época del fordismo, el industrialismo y el americanismo —que fueran la base productiva del Estado del bienestar— por un lado, y la época neoliberal por otro, si no investigamos por qué esta última alcanzó suficiente cristalización en determinado momento, de tal manera que pudo ser detectada por Foucault en su libro fundamental de El nacimiento de la biopolítica. Antes de él ya era intensa la percepción de una crisis de la gubernamentalidad capitalista alrededor de los años 1970, aunque todavía no aparecía con claridad aquel régimen que habría de sustituir al que regía desde 1945. Fue Habermas el primero que habló de problemas de legitimidad del capitalismo tardío hacia 1973, en un claro diálogo con la obra del teórico social Niklas Luhmann. Sólo después desplegó Habermas una «teoría de la evolución social»[6] como base de su teoría de la sociedad en la que resaltó la escisión entre sistemas sociales y mundo de la vida como reserva extrasistémica sobre la que fundar variaciones de legitimidad y de motivación a partir de una ética reflexiva, normativa y discursiva. Sólo desde ahí podría brotar una solución al problema de la legitimidad del capitalismo tardío, un asunto que le venía a recordar a Luhmann que por debajo de los sistemas seguían existiendo los seres humanos y sus necesidades de comunicación, valoración y motivación. En el proyecto teórico general de Habermas, esos problemas de legitimidad podrían encontrar solución en el marco de una compleja teoría de la acción comunicativa. Para mostrar su necesidad, Habermas partió de un concepto de crisis[7] que concernía al «capitalismo regulado por el Estado», y que elaboró a partir de la teoría de sistemas: crisis es ante todo la experiencia de un sistema cuando su probabilidad de superar problemas es menor que sus exigencias de autoconservación. Por eso dijo ante todo que «las crisis son perturbaciones que atacan la integración sistémica».[8]

Habermas era consciente de que este punto de partida le obligaba a aceptar la terminología de la teoría de sistemas y distinguir entre subestructuras fundamentales que implicaban autoconservación y otras que permiten variabilidad. Sin embargo, la teoría de sistemas le parecía parcial. Él todavía

sentía la vieja necesidad de atender la diferencia clásica entre sujeto y objeto y consideró que se podría hablar de crisis real sólo cuando a este proceso objetivo sistémico se añadiese la experiencia subjetiva. Cuando «los miembros de la sociedad experimentan los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, entonces podemos hablar de crisis».[9] En suma, crisis era una perturbación de la racionalidad objetiva y subjetiva a la vez, algo parecido a lo que Antonio Gramsci podría haber llamado crisis orgánica.[10]

En suma, en la crisis, los problemas de estructura deben experimentarse como problemas de identidad y por eso afectan a la integración social. Es por ello que en las crisis entra en escena el horizonte anómico. No sólo se desintegran estructuras sociales, sino psiquismos y comunidades. Al no aceptar la crisis como un mero fenómeno de conciencia, ni como la alteración de una mera objetividad observable, Habermas intentó desplegar una teoría de la experiencia de la crisis que fuera diferente de la mera ideología de la crisis. Como toda experiencia, ésta debía afectar a la relación sujeto/objeto. El sistema debía percibir la crisis como disminución extrema de las posibilidades de autogobierno, pero la opinión pública debía percibirla como desintegración social amenazadora. Así se captaba el vínculo frágil entre integración sistémica e integración social, entre racionalidad objetiva y subjetiva, entre capitalismo y democracia, entre institución y mundo de la vida, entre facticidad y potencial validez.

Como se recordará, la aproximación de Habermas tenía una condición. Para él, la integración social se realizaba en instituciones con sujetos hablantes y actuantes, y por eso argumentaba que estos seres humanos enraizaban en aspectos del mundo de vida estructurados por símbolos y valores. Así, Habermas organizaba un desplazamiento que iba desde la estructura sistémica, entregada al autogobierno y la adaptación, hacia el mundo de la vida, con sus valores y simbologías, con sus evidencias y presupuestos, entregado a la integración. El primer elemento, la adaptación, podía ser automático, autopoiético y sin la intervención de seres humanos; el segundo no. Un elemento limitaba al otro: la integración sistémica ofrecía un límite de la integración social y establecía de forma coactiva funciones de dependencia; la integración social era un suelo para hacer tolerable la integración sistémica, que asumía unas coacciones que el sistema no analizaba en su valor normativo. La reactivación de esta normatividad correspondía en exclusiva a la discursividad reflexiva que pudiera brotar del mundo de la vida reforzando los sistemas de integración.

Ante la presión del «imperialismo conceptual» de Luhmann, que pretendía absolutizar el aspecto coactivo de autogobierno —incluyendo en él también todas las «pretensiones de validez constitutivas para la reproducción cultural de la vida», como si éstas estuvieran al mismo nivel que el dinero, poder e influencia—, Habermas aceptó este dualismo para, en el fondo, establecer conexiones entre condiciones materiales y estructuras normativas. El supuesto de base era la firme creencia en el futuro de la democracia, futuro en el que el mundo de la vida podría dar lugar a reflexiones capaces de atemperar y dominar el propio soporte sistémico con el que se atendían sus condiciones materiales. Este asunto formaba parte de la teoría de la evolución social que se negaba a asumir los negros presagios de Marx y de Weber sobre la alienación completa y automatizada del soporte material y productivo de la vida social. El mundo de la vida, a pesar de todo, no se disolverá en el despliegue de la subsunción real capitalista[11]. Si se lograban conectar los dos aspectos del sistema social, los sistemas sociales con el mundo de la vida, se podrían ajustar sus límites, de tal manera que se pudiera regular la vida histórica de la sociedad y apreciar la continuidad histórica en el paso de un sistema social a otro, su transformación o su relevo. Por eso, para Habermas era necesario analizar el problema en el contexto de su «sentido histórico». Su función era mostrar los grados de variabilidad de los patrones de normalidad que una sociedad podía soportar sin perder su patrimonio histórico.

Nadie puede ignorar el valor filosófico de esta aproximación, y la invoco porque, al identificar las aspiraciones de una época que todavía pretendía controlar las exigencias sistemáticas del capitalismo, nos permite plantear el problema de nuestro presente con claridad. Su pregunta básica era: ¿cuándo experimentamos como sistema social un margen de variación normal, de tal modo que podemos vernos dentro de la evolución social normal de una formación históricamente asentada?; o ¿cuándo hemos dejado escapar nuestro patrimonio de identidad y ya hemos entrado en otro momento evolutivo? Por supuesto, Habermas estaba interesado en una regulación normativa de la evolución, algo que nosotros ya no tenemos tan claro. Sin embargo, podemos seguirlo en un trecho y recordar aquellas grandes aspiraciones que surgían del viejo vínculo entre teoría y praxis, con su pretensión de intervenir racionalmente en la historia de la totalidad social. La posibilidad de dilucidar aquellas preguntas pasaba por comprobar las relaciones entre el subsistema donde reposaban las estructuras normativas, los sistemas de estatus, las formas de vida culturales, los dispositivos simbólicos que marcaban la identidad y la integración social, con las instituciones políticas del sistema de poder y las económicas del sistema del dinero que marcan el

gobierno.[12]

En suma, se trataba de hallar criterios de variación del cambio estructural, de tal manera que nos permitieran declarar la identidad o no de una formación social y evitar el momento anómico. Para ello se usaba el paradigma marxista de principio de organización, que señalaba los límites de los principios sistémicos coactivos, autogobernados, burocratizados y altamente automatizados, y que influían de modo no completamente claro en los arsenales normativos. De este modo, Habermas no sólo reconducía a nuevos planteamientos sus viejas distinciones clásicas entre teoría y praxis, sino también sus análisis marxistas. Pero a diferencia del marxismo, que establecía una conexión fuerte entre sistema económico y sistema ideológico, Habermas defendía una autonomía de esferas, de tal modo que «la variación de los patrones de normalidad está limitada [no por la infraestructura productiva, sino] por una lógica del desarrollo de las estructuras de la imagen del mundo, que no se encuentra a disposición de los imperativos de incremento de poder».[13] Haciendo pie en Husserl, Habermas identificaba la reserva de sentido del mundo de la vida como impenetrable a los sistemas autopoiéticos. De este modo, traducía la vieja dualidad entre sociedad civil, por un lado, y poder sistémico del Estado, ampliado con los poderes de regulación económica propios del capitalismo, por otro, a la nueva dualidad de mundo de la vida y sistemas autogobernados.

En realidad, conservando los ecos de sus viejas aproximaciones a Freud, Habermas mostró de forma clara que esas estructuras de imagen del mundo, enraizadas de forma inconsciente en el mundo de la vida, estaban en una relación paradójica con las estructuras sistémicas coactivas. Habermas desplegó esa paradoja con un argumento que mostraba la diferencia entre la apropiación de la naturaleza exterior mediante la producción, y la apropiación de la naturaleza interior mediante estructuras simbólicas. Mientras que la primera, con la racionalización objetiva, disminuye la contingencia de la naturaleza exterior, la segunda presentaba una «individualización creciente» de la naturaleza interior, que «inmuniza a los individuos socializados contra las decisiones del centro de autogobierno diferenciado».[14] Esto es: Habermas mostró la tensión del sistema social completo (relación entre sistemas de gobierno y sistema de integración) bajo condiciones de capitalismo avanzado regulado por el Estado: cuanto más se dominaba genéricamente la naturaleza exterior, más exigencias de individuación planteaba la naturaleza interior, más resistencias elevaba el individuo singular ante el gobierno. Era la tensión que Luhmann no quería ver.

Aunque este análisis olvidaba las aproximaciones de Marcuse al hombre unidimensional, Habermas pensaba, de forma coherente, que sólo una individualización psíquica atravesada por la dimensión normativa, anclada en un mundo de la vida intersubjetivo, permitiría desplegar en el individuo una relación adecuada con el autogobierno, no meramente negativa, reactiva o inmune, de tal manera que no hiciera estallar la paradoja en un brote anómico de crecientes divergencias imparables. Las exigencias de individuación creciente podrían ser atendidas en los sistemas de integración dependientes del mundo de la vida, de tal manera que no se dirigieran contra los sistemas de gobierno. De este modo, el mundo de la vida, reproduciéndose, no nos llevaría a una crisis evolutiva, sino que estaría en condiciones de regular sus relaciones con el sistema de gobierno, sin volverse de espaldas, romper o cuestionar su legitimidad. Por supuesto, pronto estas esperanzas quedaron defraudadas por la impronta de los estudios culturales que inspiraba la aproximación posmoderna. Estos estudios activaban aspectos del mundo de la vida, pero por lo general resultaron ajenos a todo sentido de normatividad universalizante. En este sentido, no hacían sino inmunizar frente a los sistemas autogobernados.

En suma: frente a la opinión de Luhmann, los psiquismos eran a la vez ambiente y elementos del sistema. Si no se gobernaban de manera apropiada, mediante renovación interna del mundo de la vida, entonces amenazarían el sistema desde dentro, retirando la confianza o desafiando al autogobierno. Si se dejaba la sociedad sólo como estructura de producción, autogobierno y poder; si se abandonaba la atención reflexiva al mundo de la vida con voluntad normativa y no sólo con pretensiones identitarias, afectivas o sentimentales, como querían los estudios culturales, entonces nada impedía reforzar la capacidad que tienen los individuos de inmunizarse frente al poder, convertirse en completamente ajenos a sus intereses, generar una impoliticidad despectiva, cuando no una explícita insubordinación, y finalmente excluir de su motivación cuál fuera la suerte evolutiva de los sistemas autogobernados del Estado y la economía. Como vemos, el libro de 1973 era una respuesta al fenómeno que había estallado en 1968 en París y en otros sitios del mundo, a un lado y otro del Telón de acero, una insurrección que implicaba la voluntad decidida de la juventud de no aceptar sacrificios a favor de los sistemas estatales en lucha por la hegemonía mundial de una humanidad dividida en bloques.

Habermas mismo se concentró en la cuestión de la inmunidad frente al Estado y el Capital y fue él también quien, en su teoría evolutiva, propuso que tras el capitalismo de organización fordista, industrial y americanista, debía pensarse el

momento poscapitalista y posmoderno.[15] De hecho, su aspiración era «explorar las posibilidades de una sociedad posmoderna» atravesada por un principio de organización nuevo, capaz de atender exigencias de individuación no contradictorias con sistemas de gobierno. A diferencia de los que pronto se llamarían posmodernos, Habermas pretendía lanzar una continuidad normativa entre lo que ya consideraba dos etapas evolutivas irreversibles. Sin embargo, todo su esquema teórico se basaba en una diferencia entre el aprendizaje no reflexivo y el reflexivo. Su voluntad era enlazar claramente el mundo de la vida prerreflexivo, el aprendizaje reflexivo y la acción comunicativa capaz de integrar los elementos discursivos, intelectivos, expresivos y volitivos de los seres humanos, para convencerlos responsablemente de la necesidad de controlar sus aparatos burocratizados. Aquí se dejaba ver al discípulo de Husserl, que mostraba cómo el mundo de la vida debía tornarse reflexivo y someterse a las exigencias de normatividad universal, y con ellas autorregularlo en su mantenimiento, desarrollo y despliegue. Como se vio en su magna obra Teoría de la acción comunicativa, de 1981, ese proyecto podría definirse como una reedición de la ética de la responsabilidad weberiana, mejorada en su impresionante aparato filosófico. La finalidad era, en todo caso, forjar un sujeto capaz de no caer en la paradoja de un despliegue del psiquismo que tuviera consecuencias anómicas respecto a los sistemas de gobierno.

Pero esto era sólo un lado de la cuestión. La aspiración de Habermas era ciertamente de naturaleza utópica y consistía en apreciar si el capitalismo había pasado a ser una «formación social poscapitalista que dejó atrás la crisis como la forma en que transcurre el crecimiento económico».[16] Esto implicaba preguntarse si el capitalismo tardío podía «emprender una autosuperación por vía evolutiva»,[17] de tal manera que evitara la presencia ominosa de las crisis. La duda era razonable y urgente, puesto que si no era así, si no se avanzaba hacia una solución consciente de la paradoja, se trataba de saber si, por el contrario, esta crisis que ya se vislumbraba con claridad podría impedir toda acción política dirigida a fines de autopreservación del sistema social completo y más bien produciría una disfuncionalización anárquica con alto potencial anómico,[18] como había mostrado Mayo del 68. Eso podría amenazar mundos de la vida organizados sobre las vivencias básicas de la democracia. Habermas parecía creer en 1973 que la tendencia a la crisis quizá podría superarse con ayuda de unas ciencias sociales autoconscientes de su propia historia y función. En todo caso, con crisis o sin crisis, era urgente reelaborar el psiquismo de forma reflexiva y asentada en el mundo de la vida, de tal modo que el individualismo inmunizador altamente contagioso no fuera el topo del sistema, bien por sus

actitudes revolucionarias, bien por su indiferencia apolítica. En ambos casos, los efectos podían ser destructores. Por mucho que el sistema protegiera el flanco objetivo de la crisis, debía proteger el flanco subjetivo de la misma.

Mientras en París la deconstrucción desmontaba la propia base huserlliana de su filosofía, Habermas jugaba contra el tiempo construyendo un sistema de gran estilo para el que, una vez acabado, apenas habría lectores. Para garantizar este juego complejo de instancias sistemáticas entre acción comunicativa e instrumental, se debían mantener límites ciertos en ese terreno de juego común en el que se cruzaban los dos ámbitos del sistema social completo. Esos límites y ese terreno quedaron fijados por Habermas en el equilibrio ecológico, el equilibrio antropológico y el equilibrio internacional. Era el lugar en el que todavía los seres humanos eran seres humanos, no seres sistémicos. Ahí la adaptación no sería automática. Sin ordenar esos tres espacios, el ámbito del mundo de la vida peligraría y el ámbito sistémico saldría despedido hasta lo infinito, imponiendo un sistema de control en escalada que pondría en riesgo la democracia. Por eso, los límites en esos terrenos implicaban también límites al crecimiento del sistema dinero y del sistema poder. Habermas no desplegó el auténtico problema; a saber, si con esos límites el principio organizativo podría seguir siendo el capitalismo. ¿Era posible el capitalismo tras reconocer que el sistema productivo ha de atenerse a límites insalvables en el ámbito ecológico, antropológico e internacional?

El dilema era crucial, pues si no se respetaban esos límites pronto se romperían los equilibrios capaces de evitar una crisis sistémica y una situación anómica completa. Aquellas preguntas no se formularon entonces, aunque estoy convencido de que era el as en la manga de Habermas en su vieja lucha contra el capitalismo, dictada por su fidelidad a la Escuela de Frankfurt. En todo caso, sólo así, ganando tiempo mediante compensaciones y equilibrios capaces de mantener estables aquellos tres ámbitos, superando una amenaza de crisis sistémica en ciernes, el problema del capitalismo tardío podría centrarse en atender la paradoja que antes apreciamos: una naturaleza externa controlada que tendía a producir una naturaleza interna amenazante, la paradoja que ya habían definido Adorno y Horkheimer en Dialéctica de la Ilustración. Por supuesto, la pregunta última, la de si un capitalismo capaz de aceptar sus límites no estaba ya transitando a otra cosa, no fue planteada. El sometimiento del capitalismo a la regulación del Estado —vigente en el Estado del bienestar— parecía inducir la creencia de que el capitalismo aceptaría una imposición adicional tan dura. Ésta era una ilusión óptica.

En todo caso, debemos insistir en algo importante. En 1973 tenemos ya apuntado el diseño de la nueva época del Antropoceno, pero en un sentido más integral: por aquel entonces ya se comprendía la necesidad de limitar la huella entrópica tanto en la naturaleza y en el medio ambiente, como en el psiquismo y en los equilibrios antropológicos, lo que implicaba limitar el crecimiento y poner límites a la escala de la hostilidad en las relaciones internacionales. Incluso bajo ese escenario, el problema central, ya atisbado por Freud, era que «para [conocer] los límites de saturación de los sistemas de personalidad no existe señal unívoca».[19] El psiquismo no tiene pauta objetiva de normalidad ni de objetividad. Esto significaba que la condición más frágil y difícil de cumplir de todo el escenario habermasiano se alojaba precisamente en el sistema psíquico. En términos freudianos, hoy podemos decir que la capacidad de hacer funcional la neurosis e incluso la psicosis es casi ilimitada. Los sistemas autogobernados siempre encuentran elementos psíquicos en los que apoyarse, ya sea pulsiones sádicas, masoquistas, paranoides o delirantes. Los límites de la Tierra y el equilibrio ecológico era un factor objetivo para Habermas, por mucho que él todavía no tuviera a la vista, como nosotros ahora, la existencia de un estado ecológico entrópico y catastrófico. El equilibrio internacional parecía disponer de una situación estable en 1973 con una Guerra Fría contenida. El psiquismo y sus complejas dependencias del mundo de la vida era sin embargo una variable indomable.

Fue entonces y sobre estas bases cuando Habermas expuso su tesis fundamental: «Discierno un límite, sin embargo, en el tipo de socialización mediante el cual los sistemas sociales han engendrado hasta hoy sus motivaciones de acción».[20] Ésa había sido hasta ahora la prestación tradicional y fundamental del mundo de vida. De él partían, por caminos imprevisibles y sobreentendidos de integración social, los motivos de actuación. Por eso se consideraba necesario mantener el mundo de la vida en su estructura básica comunitaria, y Habermas por ello se entregó a la meritoria tarea de mostrar su necesidad, protegerlo y describirlo, en un proceso en el que era acompañado en silencio por el trabajo teórico de Hans Blumenberg, quien desplegaba el mismo problema con un detalle central innovador que Habermas no percibió. Blumenberg, en efecto, siempre creyó que los elementos de la técnica intervienen en las alteraciones del mundo de la vida y que por tanto éste sufre sacudidas, ajustes, transformaciones y recomposiciones en las que también debería implicarse una fenomenología general del tiempo presente. El mundo de la vida no sólo se despliega por integración, sino también por tecnificación. En suma, no había posibilidad de extraer la técnica de los mundos de la vida, y este hecho generaba importantes consecuencias psíquicas

que Habermas no analizó.

Resumamos: la crisis como experiencia vivida podía ser evitada bajo dos condiciones: primera, si se lograba la preservación del mundo de la vida y sus sistemas de integración; además, y segunda, si se alcanzaban los límites productivos en atención a la Tierra, al psiquismo adecuado a un equilibrio antropológico, y a las relaciones internacionales, junto con sus consecuencias, de tal modo que los problemas derivados de esa limitación pudieran ser compensados por renovaciones simbólicas de la identidad individual. Éstas deberían producir motivaciones capaces de hacer que el singular humano pudiera caminar en el mismo sentido de autolimitación que propondrían los sistemas de autogobierno. Esto significaba que la madurez psíquica de la población, dotada de estructuras reflexivas democráticas, acompañaría el cambio del sistema productivo en el sentido de reconocerse limitado en su dominio de la naturaleza. Eso iba a implicar un cambio de relación con el propio psiquismo, ahora entregado al aprendizaje reflexivo. Parecía claro que sólo un sujeto capaz de limitar su entropía psíquica podría limitar la entropía ecológica. Pero sobre todo, se requería de un sujeto capaz de dotarse de motivaciones prácticas de un modo que ya no pudieran venir dadas o supuestas por los procesos de integración prerreflexivos del mundo de la vida tradicional. Habermas parecía pensar que el mundo de la vida ya sólo se renovaría conscientemente y reflexivamente en las sociedades postradicionales. No comprendió que esto era un imposible filosófico en el que Blumenberg no habría caído nunca. En general, este trabajo del psiquismo debía generalizar las conquistas del psicoanálisis, del trabajo de sí, sustituyendo la comunicación con el analista por la ética discursiva de la acción comunicativa, una especie de improbable práctica psicoanalítica social que jamás podría configurar un nuevo mundo de la vida.

Habermas no pudo dejar de percibir que todavía era posible una segunda opción que neutralizara a su manera la amenaza de un psiquismo completamente inmune a las exigencias disciplinarias de los sistemas de autogobierno. Pues, en efecto, se podía llegar a la situación siguiente: que la capacidad de autogobierno del sistema poder y capital aumentase considerablemente si las instancias decisorias fueran capaces de proclamarse independientes de todas las motivaciones de los miembros del sistema, autonomizarse de ellas, elevarse a incuestionadas y trascendentes. En suma, eso sucedería si se perdía el horizonte democrático republicano. Hasta ahora esto no sucedía porque, bajo el Estado social de derecho, se conectaba el sistema de gobierno, poder y dinero con el mundo de la vida por medio de la democracia, de la publicidad, de los valores de

libertad y justicia, asociando así gobierno y motivación. Al margen de esta situación, los análisis de Habermas dejaban entrever una tercera opción que se seguiría luego, la del aumento de una gobernanza no democrática pero inicialmente no desconectada de las motivaciones de los miembros del sistema. Para Habermas ésta era una solución imposible. Todo lo que podía contemplar era la opción inspirada por Luhmann de sistemas autogobernados que ignoraban la existencia de seres humanos en su automatismo. Sin embargo, fue la que acabó ofreciendo alguien como Hayek.

Sin embargo, Habermas pensaba que mientras estuviera vigente una huella del mundo de la vida, la motivación por socialización era inevitable, y la lealtad ante decisiones sistémicas inmotivadas muy problemática. En condiciones de mundo de la vida compartida, el vínculo entre el individuo y las instancias de autogobierno no podría dejar de estar producido por la creencia en la validez de las decisiones, por su conexión con las motivaciones de una ciudadanía democráticamente organizada. En suma, el problema se planteaba en términos de las categorías de legitimidad weberiana, el concepto clave que daba título al libro de Habermas, el punto frágil de todo sistema político, aquel en el que este tiene que conectar con las creencias y valores de los dominados. Para que se pudiera abrir paso esa otra opción a favor de una gobernanza sistémica, desprendida y separada de motivaciones democráticas, y al mismo tiempo se reclamara y obtuviera la adhesión de los sistemas psíquicos, se necesitaba modificar la forma de socialización, destruir la vieja función del mundo de la vida y romper la identidad de sistemas culturales compartidos y sus últimos entornos y argumentos normativos. Por supuesto esa condición negativa es la que impulsaron con fuerza los estudios culturales y sus políticas fragmentadoras de las identidades particulares. La condición positiva era, sin embargo, encontrar un modo diferente de socialización. El candidato más obvio era el mercado. Como por aquel entonces pensaba Blumenberg, con ello no se tenía que abandonar el mundo de la vida, pues este en el que vivíamos era ya un mundo de la vida tecnificado en el que el mercado jugaba con evidencias prerreflexivas poderosas.

Justo éste fue el camino emprendido en aquellos días de 1970 por el neoliberalismo. Para lograr el nuevo equilibrio, las motivaciones del singular para actuar deberían estar exentas de normas necesitadas de justificación, brotar de estratos ajenos a la reflexión y lejanos del mundo de la vida tradicional y sus arsenales simbólicos y culturales. Las estructuras de personalidad no tendrían que ser interpretadas en una compleja socialización

comunitaria reflexiva y normativa para garantizar el soporte motivacional. Por supuesto, esto podría ser compensado con ofertas de identidad muy poderosas y sublimadas, que ofrecían los estudios culturales, pues no era imaginable que la subjetividad quedara saturada con los motivos canalizados por el mercado. Este paso positivo, que escapaba a las previsiones de Habermas, sólo podría abrirse camino mediante una colonización del interior del psiquismo alrededor de un núcleo que, a priori, no necesitara ni elaborarse ni reproducirse en sistemas comunicativos, sino darse por supuesto en todos ellos. Ese núcleo de colonización del psiquismo debería ser estructuralmente el mismo que aquel que regía la acción de los sistemas de autogobierno liberados de la democracia, los propios del sistema capitalista, el principio del dinero y el mercado, y el sistema de poder convergente con él. Ésta fue la premisa del Homo economicus y la mirada que le hizo decir a Thatcher que la economía era un método, pero que el objetivo era el alma. Cuando el proceso estuviera concluido, la aceptación de decisiones de la gobernanza podría estar garantizada sin estar democráticamente apoyada. La inmunidad del singular ante los sistemas de autogobierno, superada. Las previsiones anómicas alejadas. Cubiertas por ese principio común a su gestión y al nuevo principio del sistema psíquico volcado al mercado, sus decisiones podían presentarse inmotivadas, pues estarían ajustadas a la única motivación trascendental, la propia de la mirada del Homo economicus.

El problema final lo planteaba así Habermas: ¿en las sociedades del capitalismo tardío se imponía ya la disolución de la organización comunicativa de la conducta?[21] Si era así, se podría eliminar la crisis de legitimidad tan pronto se eliminara la necesidad de la motivación. Se asumía la inmunización de los sujetos respecto de los sistemas políticos, en tanto se disolvía la cuestión de la legitimidad, pero a pesar de ello se producía orden. Como se ve, todo el problema venía a reposar sobre el tratamiento de la motivación. Habermas pensaba descubrir la roca firme de su apuesta: puesto que no contemplaba otro camino para la motivación que la socialización, y no veía otro camino disponible para la socialización que la participación reflexiva en el mundo de la vida, le parecía contradictorio que la motivación viniese ya ofrecida como parte de los sistemas de autogobierno que de este modo garantizaban la aceptación de sus decisiones. Se olvidó el componente técnico que travesaba ya los mundos de la vida y la capacidad que tenían de hacer emerger técnicamente de ellos (no comunicativamente) la motivación suficiente para la aceptación a priori de las decisiones de gobernanza. En suma, era pensable una ocupación absoluta indirecta del psiquismo por el a priori del mercado, del dinero y del poder, en la

medida en que se avanzara hacia una ocupación directa del sujeto por la técnica organizadora de mundos de la vida postradicionales. Este camino entre Habermas y Luhmann era difícil, pero se abrió paso. En realidad, resultó como si los diseñadores del neoliberalismo hubieran leído a Habermas. Él, enfrascado en contestar el rutilante sistema especulativo de Luhmann, no se dio cuenta. Alemania ponía la teoría sociológica que observaba la realidad, pero la práctica innovadora se abría paso en América. El esfuerzo de Habermas de conectar con la otra América, la de Dewey, la del pragmatismo, la de la democracia, no prosperó. La inteligencia de las elites de América ya estaba entregada al austríaco Hayek. Europa así comenzaba una experiencia que resultaba opaca al último gigante de su filosofía clásica.

6. Para una introducción a esta problemática aparentemente weberiana, véase J. L. Villacañas, «Racionalización y evolución: teoría e historia de la modernidad en la obra de Habermas», en Daímon: Revista de Filosofía, 1989, pág. 177 y sigs.

7. Para otras teorías de la crisis, véase

J. L.

Villacañas, «Crisis: ensayo de definición», en Vínculos de Historia, 2013, pág. 121-140.

8. Habermas, J., Problemas de legitimación en el capitalismo tardío, Cátedra, Madrid, 1999, pág. 21.

9. Habermas, J., op. cit., pág. 23. Las cursivas son mías.

10. Gramsci, A., Quaderni del carcere, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1975. Gramsci habla de crisis orgánica, por ejemplo, en el Cuaderno 13, §23. [Trad. cast.: Cartas desde la cárcel, Veintisiete Letras, Madrid, 2010].

11. Esta resistencia permitió diferenciar la posición de Habermas de la de Antonio Negri. Para un análisis de esta última posición, véase mi trabajo «Algunas tesis sobre soft-power y subsunción real», en Miguel Corella, Metáforas de la multitud. En torno al pensamiento de Antonio Negri, Lengua de Trapo, Madrid, 2019, págs. 49-81.

12. Habermas,J., op. cit., pág. 29.

13. Habermas, J., op. cit., pág. 38.

14. Habermas, J., op. cit., pág. 38.

15. Habermas, J., op. cit., pág. 44.

16. Habermas, J., op. cit., pág. 65. La cursiva es mía.

17. Habermas, J., op. cit., pág. 78.

18. Habermas, J., op. cit., pág. 79.

19. Habermas, J., op. cit., pág. 83.

20. Habermas, J., op. cit., pág. 83.

21. Habermas, J., op. cit., pág. 85.

2

El nacimiento de la biopolítica

Lo que Habermas no percibió, lo vio venir Michel Foucault. Aunque el propio Foucault confesó que estaba influido por la Escuela de Frankfurt, es difícil pensar que hubiera leído Problemas de legitimación en el capitalismo tardío para la realización de su curso de 1978-1979 dedicado a El nacimiento de la biopolítica. Por supuesto, Habermas no es un argumento central en él. Sin embargo, ambos libros están conectados de forma misteriosa, tanto que uno viene a responder al otro. El neoliberalismo, ésta es mi tesis, debe ser entendido como la solución temporal a los problemas de legitimidad del capitalismo tardío tal y como los planteaba Habermas. Visto en perspectiva, podemos decir que la propuesta neoliberal fue la huida hacia adelante para evitar el siguiente paso regulativo del capitalismo, el de imponer aquellos tres límites ecológico, antropológico y geoestratégico trazados por Habermas. Esa huida rechazaría las tres condiciones que veía Habermas centrales para transitar a un principio organizativo resistente a las crisis, a una limitación de los sistemas de autogobierno.

Primero, al firmarse el nuevo pacto entre Mao y Nixon, se desarticulaba de manera profunda el equilibrio de las relaciones internacionales basado en la bipolaridad de los bloques occidental y soviético. En realidad, aquel pacto tenía la específica finalidad de vencer a la

urss

. Segundo, al imponer al sistema psíquico una motivación a priori desde el mundo de la vida tecnificado a través del mercado y el dinero, se superaban los límites que los sistemas de socialización clásicos ofrecían a la formación de motivación y se esquivaban los procesos de comunicación basados en la ética discursiva. Al separar al ser humano de estas estructuras normativas, y al despreciarlas desde los estudios culturales, nadie podía garantizar el equilibrio antropológico que buscaba Habermas. Tercero, las dos decisiones anteriores implicaban un proceso de acumulación, capitalización e industrialización de

China, ese traslado de Adam Smith a Pekín que dijo Arrighi,[22] algo que no se podía hacer sin superar todos los límites de explotación de la naturaleza, manteniendo una insensibilidad al control de la huella entrópica como motivo de actuación. Por supuesto, este hecho era electivamente afín con la creciente formación de universos virtuales como ámbitos donde podían habitar infinitos objetos de motivación, con los que absorber el desequilibrio antropológico que hacía del sistema psíquico desbocado el verdadero motor del sistema productivo. Todo esto se podía llevar adelante insensibilizando al sujeto frente a las coacciones del poder propio de la gobernanza, inmunizándolo más bien respecto a todo contagio de rebeldía e introyectando en él un profundo apoliticismo. Al impulsar estas tres innovaciones a la vez, el neoliberalismo estaba en condiciones de ir más allá del capitalismo tardío en el que pensaba Habermas, regulado por el Estado y sus sistemas de equilibrios, cuya última instancia implicaba una concepción democrática. Esto es lo que se apreció cuando Foucault valoró el neoliberalismo como el final de la época de la economía política, siempre centrada en las viejas relaciones entre Estado y capitalismo mediado por una ciudadanía nacional.

Pero aunque apreció el asunto central, el libro de Foucault, curiosamente, no estuvo en condiciones de medir la novedad del proceso que pretendía describir ni de otorgarle la profundidad epocal que Habermas, en la tradición marxista de los grandes relatos, podría adscribirle. En la medida en que Foucault se implicó de una forma excesiva en ver al neoliberalismo en la línea de los liberalismos históricos, como heredero de las viejas batallas por la naturaleza de las cosas, propias de la fisiocracia y el ordoliberalismo, no pudo ver que estábamos ante una revolución civilizatoria integral, una nueva etapa de la humanidad, que sustituía el esquema del industrialismo y el fordismo vigente desde finales del siglo

xix

. Si se hubiera colocado en el terreno evolutivo correcto que gustaba a Habermas, habría podido ver que estábamos ante un cambio en el principio organizativo completo del sistema social, capaz de desplazar los límites y problemas de legitimación del capitalismo tardío e inaugurar una nueva fase evolutiva. Esa nueva etapa implicaba un desplazamiento claro del fundamento sistémico de las tomas de decisión de las instancias de poder y gobierno, lo que implicaba una alteración adecuada de las bases psíquicas capaces de ajustarse al nuevo principio y prestarle obediencia.

El proceso también implicaba —y esto era lo decisivo— una fase posterior del capitalismo que ya no pasaba por el capitalismo regulado por el Estado. En realidad, sólo cuando miramos el libro de Foucault desde el libro de Habermas alcanzamos a comprender el extraordinario cambio que estaba describiendo Foucault, aunque sólo alcanzara su verdadera dimensión epocal desde la doctrina evolutiva de Habermas. Por supuesto, los aspectos negativos del nuevo principio ordenador quedaron ocultados por la salutación que de las nuevas técnicas capitalistas, ahora organizadoras de mundos de la vida, hicieron los teóricos de la multitud y de la virtualidad. A su vez, los teóricos de la deconstrucción, con su legítima y tardía batalla emancipadora, ofrecieron viento en las velas para impulsar la destrucción de los mundos de la vida tradicionales y sus formas simbólicas constitutivas de identidad y normatividad. La sobriedad y la mirada compleja de Habermas, de gran estilo, fueron sencillamente aplastadas por las teorías filosóficas que describían los efectos del nuevo capitalismo y de sus mundos de la vida tecnificados como el resultado fatídico del cumplimiento de la historia de la metafísica, mientras otras teorías metafísicas ofrecían el soporte ontológico adecuado para impulsar la infinita productividad de diferencias como lo propio del ser. Foucault, que siempre fue asociado a estas corrientes, aunque procedía de otra tradición más vinculada a las ciencias sociales, se sintió finalmente incómodo con esa compañía y confesó su apuesta final por la Ilustración, tras la senda de Kant. Sin embargo, ahora ya se trataba de una forma de resistencia. Sus consecuencias y premisas teóricas tampoco fueron tenidas en cuenta ante la operación, rápidamente organizada por Deleuze, de mantener una interpretación claramente metafísica y especulativa de su trabajo.[23]

La capacidad de moverse con clarividencia entre los vínculos filosóficos que nos ofrecen las ideas del presente siempre es limitada para quien no dispone de las distancias adecuadas. Esa capacidad está mermada por la personalidad de los filósofos, embarcados en procesos de búsqueda continuos de su propio camino. Por eso, cuando en 1985, en Der philosophische Diskurs der Moderne,[24] Habermas se aproximó a la obra de Foucault, no pudo ver hasta qué punto El nacimiento de la biopolítica —por aquel entonces sólo la noticia de un curso y un título más bien misterioso— era la respuesta real a su obra de 1973. Aunque Habermas conocía algunos de los trabajos de los seminarios de Foucault que intentaban apresar el sentido de una sociedad de normalización[25] y deseaban resistir a una sociedad disciplinaria amenazante,[26] y aunque se aproximó al sentido de la genealogía foucaultiana, no estuvo en condiciones de entender el nuevo sentido de la biopolítica neoliberal como solución a su propio problema de legitimación, ni vio el neoliberalismo como ese nuevo momento evolutivo en

ciernes del capitalismo que él mismo había anunciado.

En verdad, el Foucault de Habermas nunca dejó de ser el de Vigilar y castigar y la acusación que le lanzó fue que carecía de los «fundamentos normativos de la crítica»[27] porque en realidad —y en esto tenía razón— no tenía una teoría adecuada de la vida.[28] Visiblemente escandalizado porque Foucault quería impulsar una historia que radicalizaba lo que para él ya era la dimensión relativista de Max Weber, y porque no venía a separar el saber del poder,[29] Habermas decretó que su historicismo radical desembocaba en un «incurable subjetivismo».[30] Aquí fue despistado por Paul Veyne, cuyo libro Foucault révolutionne l'histoire, de 1978,[31] había recogido el guante de dignificar las ciencias humanas y sobre todo la historia con los nuevos desarrollos del autor. Ese veredicto procedía de una pérdida de perspectiva, condicionada por una falta de diálogo y por el diferente tiempo de la publicación y de la búsqueda propias respecto de la capacidad de hacerse cargo de las novedades del complejo sistema intelectual europeo.

Hoy, con una perspectiva mejor, podemos ver que lo que venía a significar el nuevo poder pastoral de la biopolítica, en el fondo, era el gobierno de la subjetividad en un contexto que ya se había desprendido de toda dimensión normativa y valorativa, de todo anclaje en el mundo de la vida tradicional, de toda pretensión universalista de identidad y pertenencia. Aunque ese gobierno habría escapado a los poderes decisorios del Estado, ofrecía instancias de formación de la motivación de los seres humanos. En realidad, el nuevo poder pastoral se ejercía por la vinculación universal del mercado, dotada también de oscuros sacerdotes conformadores de mundos de la vida tecnificados. Abordaba así el problema de la motivación que Habermas había dejado irresuelto y lo hacía produciendo una alteración radical de la vieja formación de la subjetividad, que ahora se separaba de los contextos de interacción social y de intercambio normativo, para acoger una creciente naturalización de los motivos del Homo economicus. Éste ya podía prescindir de la socialización, elevando a absoluto el presupuesto teórico del ego individual propio de la economía liberal, anclado a su principio de utilidad marginal como administración en dinero del principio de placer.

Al proponer este individuo como parte de la naturaleza de las cosas, el neoliberalismo, lejos ya de la normatividad ética de Adam Smith, redujo el reto del dominio de la realidad interior del psiquismo a una variación del reto del dominio de una realidad exterior. El sujeto no tenía ya como aspiración central el

control de la realidad natural externa, que se daba por principio sometida a la técnica. El único contenido formal de su psiquismo fue la interiorización casi pulsional de las reglas naturales de la economía liberal, ese conjunto de abstracciones que garantizaban las realidades concretas del mundo de la vida tecnificado. Con ello, las decisiones tomadas por las agencias de autogobierno sistémico, basadas en esta naturaleza de las cosas económicas, no podían separarse a fortiori de las reglas lógicas de la acción racional del psiquismo, ni éste podía ofrecerle resistencia motivacional alguna. Unas, las instancias de poder y gobierno, administraban la naturaleza de las cosas en el fuero externo, mientras que el Homo economicus de cada uno regulaba la misma naturaleza de las cosas en el escenario interno del psiquismo. Por consiguiente, las viejas y complejas mediaciones habermasianas, como pronto denunciaron alarmados los psicoanalistas como Jean-Claude Milner, se redujeron a una simple política de las cosas,[32] aunque una de esas cosas fuera la Cosa del psiquismo. En ese mundo, al sujeto singular le estaba reservada la administración de sí mismo según ese principio económico interno, mientras que todo lo demás estaba administrado por las instancias de poder y gobierno. Las leyes de unos y otros eran sin embargo las mismas, ya las manejaran las grandes agencias mundiales, ya las manejara el singular. Se conseguía así una armonía preestablecida que no podía ocultar su aspiración utópica. Por eso, el nuevo rostro del gobierno biopolítico se podía permitir abandonar la soberanía del Estado nación sin dejar de ser una técnica de gobierno pastoral, omnes et singulatim.

Por supuesto, tanto desde el punto de vista de la gobernación sistémica como desde el punto de vista de la integración social, el neoliberalismo significó un cambio de principio organizativo. Lo hizo también en el terreno productivo. Con la transformación de China, que por un tiempo fue el lugar residual del industrialismo mundial,[33] se abandonaron las perturbaciones que para el capitalismo tardío de Habermas suponían las crisis de producción y el estancamiento. Al dejar de concentrarse en el capitalismo productivo, para enrolarse en el tratamiento especulativo del dinero como nueva forma de acumulación, y en la industria de la virtualidad y la comunicación, Occidente pudo identificar los nuevos objetos que podían responder a las exigencias tanto de una economía sin límites, como del principio motivacional unitario e invasivo del psiquismo. Fue esa concentración en el dinero y sus complejas abstracciones, y en las virtualidades volcadas en la red mundial, lo que permitió naturalizar el nuevo poder/saber de la gobernanza al incluirlo en todos los mundos de la vida. Esta decisión central, por lo demás propia de una evolución civilizatoria que presionaba en favor de la virtualidad y la abstracción, de la motivación elemental

individual y de la superación de la economía política dirigida por el Estado, ofreció al neoliberalismo la base sólida de su apuesta por el capitalismo financiero y la economía de crédito. El abandono del patrón oro en 1971 por parte de Nixon, tras el déficit de la guerra de Vietnam, y la adopción del dólar como moneda mundial, contribuyeron a ello.

Las consecuencias fueron ingentes. Desde el punto de vista de la integración social, se pudieron abandonar todas las formas tradicionales de socialización al vincular el Homo economicus singular a las reglas naturales del dinero y hacer del mercado la vía alternativa de socialización. Al aceptar la motivación del dinero como la mediación natural del consumo y al hacer de él un a priori de la racionalidad básica de la nueva subjetividad, pudo desplegarse la reducción de la razón a la pura racionalidad formal de la competencia, algo que todavía vemos cuando se quiere incluir la economía financiera entre las enseñanzas transversales escolares para niños. En realidad, como pronto veríamos, sin el dominio de los sistemas educativos y universitarios, este programa no podría funcionar ni imponerse. Con la formulación de la teoría de Gary Becker, profusamente citado por Foucault,[34] que transformó la ratio económica en ratio general humana, se logró que los dos aspectos del capitalismo (dominio de la naturaleza externa e interna) quedaran reunificados. Los aspectos sombríos de Max Weber fueron olvidados, pero lo más paradójico es que ese olvido fue preparado por los que ignoraron todas sus reflexiones sobre la acción de acuerdo a valores y proclamaron que lo único que se reconocía era la acción instrumental, ahora triunfante. El capitalismo financiero con ello no parecía reconocer límites en su capacidad de crecimiento, en la medida en que reposaba en dimensiones virtuales y abstractas como el dinero. El juego especulativo fue la nueva forma de acumulación interna a la época que Marx había identificado como la propia de la subsunción real de la vida social al capitalismo y de esta forma respondió al reto de la disminución de la tasa de beneficio del capitalismo industrial. No fue una forma de rentismo, como observó Negri, sino la nueva forma interna de acumulación que en cada momento del capitalismo es diversa. Por supuesto, con esta transformación del capitalismo se acabó generando una teoría propia de los equilibrios de las relaciones internacionales, destruyendo los viejos bloques de la Guerra Fría en favor de una globalización que unificaba la Tierra en un mismo flujo de capitales y que no parecía dejar lugar a decisiones existenciales y políticas.

Hoy sabemos que el caballo de Troya de esta construcción fue la paulatina transformación del fundamento mismo del Estado del bienestar, quizá motivado

por su incapacidad de contener los déficits en una época de estancamiento económico. De ser un agente redistribuidor basado sobre las prestaciones del sistema productivo (mediante pleno empleo, el alza de impuestos progresivos propio del sistema fordista, el sistema educativo abierto y los sistemas públicos de seguridad social), pasó a ser un agente redistribuidor basado en el crédito, algo que tuvo efectos decisivos sobre la motivación y, ante todo, alteró la idea de una justicia distributiva intergeneracional. Este movimiento a favor del crédito ofreció al capitalismo financiero su centralidad y permitió destruir el capitalismo regulado por el Estado que, con el endeudamiento internacional que inevitablemente seguiría al final del fordismo, vio cómo perdía su soberanía frente a las grandes corporaciones de acreedores. La fragilidad misma de una economía a crédito, junto con esta retirada de la centralidad del Estado, dotó de relevancia a las grandes decisiones de gobernanza mundial, y educó a los singulares en la necesidad de atenderlas, acercándolas a las intimidades motivacionales de la ciudadanía.

Al entregar el manejo de la economía financiera a estas grandes agencias de gobernanza mundial (

fmi

, Banco Mundial, agencias de calificación) se hizo de la economía un discurso tecnificado altamente especializado. Sin embargo, la aspiración final consistía en alterar de manera profunda el significado de la crisis, que ahora pasaba a ser un suceso natural, como una catástrofe, un huracán o un terremoto. Los singulares no sólo debían pensar que la crisis era una secuencia natural de su libre manejo de leyes necesarias de la actividad económica, sino que era el resultado de una limitada y siempre imperfecta adaptación darwinista según las reglas del mercado. Respecto de la crisis no había un sujeto soberano que pudiera o debiera intervenir desde alguna instancia trascendental al mero devenir natural. En la medida en que el Estado era cortocircuitado, el singular encontraba un motivo más para retirar sus aportes de motivación a la interacción social y a la democracia. Inmunizado respecto a la política, ahora debía atender otras instancias. Como Habermas había previsto de forma clara, esto significaba una pérdida de identidad en el mundo de la vida, una separación de los aspectos normativos y simbólicos que reinaban en éste, una disminución drástica de la acción comunicativa y eso que llamamos una despolitización creciente.

En la clase del 7 de marzo de 1979 del seminario dedicado a El nacimiento de la

biopolítica, Foucault vio algo que Habermas no logró identificar. La disociación entre lo económico y lo social y estatal, por supuesto, llevaba consigo una renuncia al pleno empleo, con lo que se retiraba sus fundamentos al Estado del bienestar.[35] Por supuesto, la investigación de Foucault era bastante preliminar y él mismo no sabía muy bien cómo se avanzaría por ese camino, como lo testimonia la lógica de su curso, que iba de la historia del pasado a un presente abierto, que no entreveía el futuro. Por lo demás, respecto a ese mismo futuro, Foucault no sabía muy bien qué actitud tomar. Una parte de su pensamiento despreciaba el Estado del bienestar y sus exigencias biopolíticas y disciplinarias; otra parte se interesaba por diseñar un gobierno socialista por venir. En todo caso, apreció con razón que la imposición del neoliberalismo estaba logrando mantener una continuidad aparente con el Estado del bienestar, aunque se ponía más énfasis en la libertad que se reclamaba por doquier. Con todos sus límites, este seminario acabaría determinando toda la agenda intelectual en ciencias sociales hasta el presente.

Ante todo, nos permite identificar la destrucción del escenario teórico de Habermas; a saber, el sueño de que los sistemas de autogobierno del poder y del dinero fueran acompañados por la autorregulación de los sistemas comunicativos de integración y motivación, de tal modo que las sociedades occidentales fueran reflexivas y prácticas y pudieran encarar con garantías su apertura y riesgos históricos, derivados de la necesidad de limitar aquellos sistemas. Contrastado con la realidad del neoliberalismo emergente, comprendemos también que el evolucionismo de Habermas, que ofrecía una forma refinada de la teoría marxista de la historia y concretaba a su manera la previsión de que el ser humano se hiciera con el control de las fuerzas productivas y los sistemas burocratizados, estaba cuajado de elementos utópicos. Sin embargo, al margen de su cruda realidad, incluso el neoliberalismo se presentó como una utopía alternativa, en la medida en que parecía intensificar el Estado del bienestar y a la vez escapar a los aspectos burocratizados y disciplinarios que implicaba. Así se impuso la idea de que los derechos de la ciudadanía no había que condicionarlos por las políticas redistributivas, sino por políticas crediticias, descentralizadas y garantes de una libertad de acción individual capaz de responder a una identidad nueva y pendiente de su heterogeneidad. Para las siguientes generaciones se suponía que ya habría hecho efecto la determinación del psiquismo capaz de asumir la fatalidad natural de la situación y los efectos negativos de un endeudamiento que sólo podía beneficiar a la generación presente.

Hoy sabemos que en realidad todo esto tenía poco de utópico. En realidad estaba

determinado por el descenso de la tasa de plusvalía del fordismo tal y cómo se desplegaba en las condiciones del Estado del bienestar; pero también se deseaba reforzar las estructuras de motivación y de identificación con el sistema, en un contexto de Guerra Fría que todavía no tenía claro vencedor. En efecto, cuando la crisis del petróleo de los años 1970 presionó sobre todo el sistema occidental, justo en el momento en que el Viet-Cong ganaba la partida a los

eeuu

, las bases mismas de la confianza norteamericana se resintieron. Así que para ganar la partida a la

urss

y verificar la promesa de la superioridad del capitalismo, se produjo la apertura a China, se mundializó el dólar y comenzó la financiarización de la economía. Ése fue el efecto «históricamente constatable» de aquella crisis. La plusvalía productiva convencional se entregó a China, mientras

eeuu

y la City londinense apostaban por la industria financiera y la gran industria del entretenimiento virtual. El sentido de la libertad creció porque se podían comprar bienes baratos y se podía disponer de crédito y remanentes para adquirir los nuevos productos de la industria virtual. Sin embargo, se necesitaba algo más si se quería ofrecer una dimensión utópica. Si se lograse un capitalismo financiero cuyas crisis no produjeran conciencia de clase, sería el sueño perfecto. El número de los perjudicados podría cubrirse con el darwinismo de la selección natural que identifica a los aptos e inaptos, como antes se discriminaba entre razas superiores o inferiores.[36] Para neutralizar los posibles efectos conflictuales de esta diferencia, se necesitaba algún potente elemento ideológico. Se trataba de ver si un nuevo principio podía elevarse a formación social imponente capaz de tener más probabilidades de autopreservación que de venirse abajo. La misma tendencia también se dio en Europa (a pesar de que Alemania apostó por mantener su imponente aparato industrial) y eso marcó la experiencia reciente de los contemporáneos. Francia lo percibió más porque su modelo, anclado en una idea fuerte de soberanía clásica, hacía más perceptibles los cambios. Foucault, que estaba muy atento, se dio cuenta. Aquí también fue un teórico precursor.

22. Véase Giovanni Arrighi, Adam Smith en Pekín, Orígenes y fundamentos del

siglo

xxi

, Akal, Madrid. 2007.

23. Véase Gilles Deleuze, Foucault, Les Editions de Minuit, París, 1986.

24. Habermas, J., Die philosophische Diskurs der Moderne, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1985. [Trad. cast.: El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Barcelona, 1990].

25. Habermas, J., El discurso filosófico de la modernidad, Taurus, Madrid, 1990, pág. 346., cita una lección de Foucault en el Collége de France, la del 7 de enero de 1976. Habermas tomó la cita de M. Foucault, Dispositive der Macht, Merve Verlag, Berlín, 1978.

26. Habermas, J., op. cit., pág. 339.

27. Habermas, J., op. cit., pág. 342.

28. Para desplegar este argumento, véase José L. Villacañas, «Dispositivo: la necesidad teórica de una Antropología», en R. Castro y A. Salinas, (eds.), La actualidad de Michel Foucault, Escolar y Mayo, Madrid, 2016.

29. Habermas, J., op. cit., pág. 297.

30. Habermas, J., op. cit., pág. 330.

31. Paul Veyne, Foucault révolutionne l’histoire, Seuil, París, 1978.

32. Milner, J.-C., La politique des choses, Navarin, París, 2005. [Trad. cast.: La política de las cosas, La dragona, Málaga, 2007].

33. Era el diagnóstico de Giovanni Arrighi, Adam Smith en Pekín, orígenes y fundamentos del siglo

xxi

, Akal, Madrid, 2007. Vemos que en este anacronismo Arrighi sugiere que China pasó a ser el lugar del estrato fordista de acumulación. Sólo por un tiempo, como

sabemos.

34. Foucault, M., op. cit., págs. 255-268.

35. Foucault, M., op. cit., pág. 247.

36. Para una elaboración más amplia del argumento, véase J. L. Villacañas, «Vidas precarias», Levante

emv

, 10/12/2013, https://www.levante-emv.com/opinion/2013/12/10/vidas-precarias/1058724.html.

3

La experiencia de Europa

Quizá el lugar más adecuado para aproximarnos a la cuestión de la experiencia de Europa sea el capítulo 4 del libro Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal. Allí se habla de la actuación en Europa del neoliberalismo desde finales de los años 1970, justo cuando se comenzaba a transformar el viejo Mercado Común Europeo y se ponían las bases de lo que sería la actual Unión Europea, que consiste básicamente en una homogeneización de las realidades europeas occidentales bajo el modelo alemán. Cuando Foucault pronuncia su curso sobre El nacimiento de la biopolítica, sin duda está respondiendo a este preciso proceso histórico. En realidad, fue el primero que lo vio. Esto fue posible porque identificó una agenda organizada detrás de una serie de declaraciones que hasta el momento eran dispersas, fragmentarias. Esas intervenciones estallaban ante los ojos de los ciudadanos, pero no formaban una figura. Foucault la detectó. Fue la época que sucedió a la política gaullista, dominada todavía por un sentido antiguo de la soberanía y por las metas keynesianas que se había marcado la Liberación. Cuando se miran las cosas con la debida distancia, se comprende que esa política soberana gaullista no sobreviviera al asalto del año 1968. La paradoja es que quienes echan de menos la acción del Estado en la actualidad también celebran a la vez la revuelta de Mayo. Esta ambivalencia es propia de las cosas históricas, indomables en sus ambivalencias y efectos sobrevenidos.

Tras aquella revolución los síntomas comenzaron a cristalizar. Laval nos enumera una buena cantidad de estos síntomas: políticos, intelectuales, culturales, económicos. Todos tuvieron lugar entre 1970 y 1980 y testimonian una intensa convergencia epocal. Desde el Chile de Pinochet y la intervención de los Chicago Boys, a los premios nobeles de Estocolmo concedidos a Hayek y Friedman; desde el Londres humillado por el

fmi

a los libros que alababan la utopía capitalista; desde la formación de los gobiernos de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, un nuevo programa se abría

paso para salir de la crisis económica que llevó a un aumento del paro y a una inflación alta, a la temida estanflación. No debemos olvidar que allí se jugó una partida importante. Nadie en aquellos años creía que apenas una década después la Unión Soviética caería derrotada. En aquellos años era el capitalismo el que estaba en crisis y necesitaba reinventarse si no quería exponerse a una victoria de la

urss

. En realidad no se identificaba un horizonte en el que occidente pudiera renovar su exigencia de obtener plusvalías suficientes para la redistribución propia del Estado del bienestar. Sin ese logro, su base democrática podría resentirse y ver cómo las masas le retiraban su fidelidad. En realidad, la juventud ya lo había hecho.

Así que fue una crisis vital para el capitalismo y para Occidente, en lucha todavía contra el capitalismo de Estado de la

urss

. El neoliberalismo con su nueva gubernamentalidad biopolítica fue la respuesta que transformó aquella crisis en victoria. El nuevo camino hundiría a la Unión Soviética y Foucault lo intuyó. Desde lo más profundo de su intención teórica, deseaba mostrar que el capitalismo no es una estructura económica autónoma. Le parecía más bien el resultado inseparable de una forma de gobierno y de poder sin la que él mismo no era posible. En el mismo sentido, Laval nos recuerda que el capitalismo constituye un fenómeno histórico y relativo a las formas de poder que él mismo implementa para mantenerse. Éste era un tiro de gracia al pensamiento marxista y sobre todo a Althusser. No hay un sistema autónomo productivo unitario, que se despliega y luego genera sus superestructuras ideológicas. Existe un sistema productivo que está atravesado por un sistema de gobierno, que a su vez está sostenido por una teoría de la verdad y del poder. Sin estas instancias no había hegemonía. Foucault recordaba que toda economía es parte de una política y de una aleturgia. No hay nada autónomo aquí. La pretensión del neoliberalismo de presentarse como economía autonomizada, como una realidad absoluta, como el final de la economía política, es su más potente ideología. Y Foucault lo denunció.

Conviene aquí hacer una observación crítica. Centrado en su mirada sobre el

modelo alemán, Laval no describe el marco mundial, tan determinante de la experiencia de Europa y de su forma de entender el neoliberalismo. Ese marco mundial es relevante cuando estamos prevenidos por las enseñanzas de Habermas. Ante todo se trató del pacto Mao-Nixon que tuvo lugar en 1972. Como si regresaran los tiempos de las viejas monarquías, en los que los grandes acontecimientos decisivos e históricos quedaban sublimados en grandes representaciones públicas, John Adams registró el momento en su ópera Nixon en China, que se estrenó en la Grand Opera de la ciudad de Houston el 22 de octubre de 1987. Dos años después caía el muro de Berlín. La revolución económica que transformó el capitalismo no se entiende sin este hecho y las actuaciones de Europa fueron una respuesta al mismo. El neoliberalismo no se comprende sin la nueva fase increíblemente intensa de globalización que produjo aquel pacto. Por lo demás, esta nueva fase no se entiende sin la incorporación de China al capitalismo. Lo que sucedió en Europa debe integrarse en este contexto y surgió desde la convicción de que la vieja receta ordoliberal ya no podía mantenerse como base doctrinal eficaz y exclusiva en el nuevo mundo que se avecinaba. Laval no sitúa sus análisis en este contexto. Prefiere centrarse en la evolución europea, como si ésta fuera la voluntad propia de un sujeto político autónomo. En realidad, era el paso forzado de un giro que, procedente de decisiones ajenas, obligaba a Europa a elevar nuevas decisiones estratégicas de implicaciones evolutivas.

Foucault percibió en su día que la noción de biopolítica, un concepto acuñado en 1916 por Rudolf Kjellén, un teórico del Estado sueco y luego asumido por Alexander Rüstow para el ordoliberalismo alemán, se transformaba respecto de su viejo sentido integral cuando entraba en el horizonte del neoliberalismo norteamericano. El sentido de esta transformación lo veremos a lo largo de estas páginas. Sin embargo, no por eso se renunció desde el principio a las premisas teóricas del grupo Ordo, fundado por Rudolf Eucken y defendido con fuerza sobre todo por el más influyente ideólogo del grupo, Wilhelm Röpke. Algunas de esas premisas pasaron a Francia por el tiempo que nos interesa. Siguiendo las declaraciones de Valéry Giscard D’Estaing y Raymond Barre, todas las cuales conducían a una liberalización (también cultural y sexual, que atendía las reivindicaciones de Mayo del 68), Laval, en la línea de Foucault, describe el proceso como «la adopción del modelo alemán». Esto es cierto. A su vez, esta adopción del modelo alemán era considerada como la instauración de un nuevo modo de gobierno.[37] Esto es lo que convendría analizar bien. En efecto, entonces se vio que las estructuras del Mercado Común, que se habían forjado para superar las premisas que llevaron a la Segunda Guerra Mundial, debían ser

aprovechadas para posicionar a Europa en un mundo nuevo. Esta decisión geoestratégica implicaba intensificar la integración económica europea. Foucault lo vio bien. Su expresión, sin embargo, mantenía un cierto regusto nacional cuando reparó sencillamente en que eso implicaría «la integración de la economía francesa en una economía de mercado interior, europeo, mundial» (

fb

: 97). Por supuesto era así, pero lo que de verdad estaba en juego es que esta integración pasaba por la mediación alemana, por la adopción del modelo alemán. A esta empresa se entregó con fervor la gran burguesía francesa, dice Laval, que describe los gobiernos Giscard como una «monarquía tecnocrática» al servicio de esta meta. Por supuesto, este gobernante pertenecía a la Sociedad Mont-Pèlerin, el centro de los debates sobre la renovación del liberalismo que tuvieron lugar en los años 1930, que han sido expuestos de forma pormenorizada en La nueva razón del mundo.

En el análisis que Laval hace de la política de Giscard subraya que él también se enroló en las filas de los que deseaban imponer el sentido de un nuevo liberalismo. Lo venía haciendo desde el mismo año 1968 y lo asociaba a una teoría técnica del crecimiento, algo importante desde el punto de vista de la motivación de una sociedad sumida en la atonía económica. Por eso el nuevo liberalismo venía a responder a los problemas económicos contemporáneos. Su despliegue implicaba olvidar completamente el socialismo y con él la capacidad directiva del Estado y su intensa capacidad «administrativa tradicional» (

fb

: 101). Giscard era muy consciente de que la nueva dirección implicaba una transformación radical del Estado francés. Hacer de Francia un país liberal en un nuevo sentido, como era su ambición, requería la deconstrucción de toda una tradición política estatal. Para ello se debía cambiar el «temperamento intelectual de Francia». Se trataba, por tanto, de un cambio cultural que debía comprometer el sistema educativo y cultural. Por supuesto, Giscard hacía énfasis sobre todo en los manuales de economía, pero no olvidaba las obras generales de enseñanza. Laval ofrece testimonios incuestionables que hacen de Giscard un actor muy consciente de la necesidad de que el nuevo liberalismo llegase a «innumerables espíritus». Era el tiempo de la posmodernidad, de la deconstrucción, y las críticas libertarias al Estado animaron a la crítica liberal. Foucault llamó la

atención sobre la miopía de muchos que, deseando acabar con el Estado clásico, se resistían a percibir un nuevo dispositivo de poder infinitamente más peligroso, el de la gubernamentalidad que imponía ese nuevo liberalismo que se anunciaba por doquier y que implicaba una reflexión crítica no sólo del liberalismo clásico sino también del ordoliberalismo fundador de la República Federal de Alemania. Sólo Foucault vio de qué se trataba y reaccionó con un pensamiento que colocaba de nuevo la historicidad del Estado en el centro de su mirada. El viejo Estado soberano se debía erosionar a favor de los llamados «mecanismos autorreguladores», la utopía que ya había denunciado Polanyi, pero que ahora se encarnaba en dispositivos de poder muy precisos. Esa utopía del mercado autorregulado paradójicamente imponía un nuevo poder no estatal ni soberano, pero tanto más gubernamentalizado, que ahora pasaba desapercibido. La fobia clásica al Estado, que el mismo Foucault había sugerido en su obra, ahora aparecía como una cortina de humo que impedía ver la realidad de la emergencia de ese nuevo poder. Europa comenzaba a plegarse a él. La pregunta es sí, ante la ofensiva común de sus aliados principales

eeuu

y Gran Bretaña, tenía otra opción.

Hay una discusión abierta acerca de si Foucault vio completamente claro en estos asuntos. Y en verdad, aquí comienzan las cosas a complicarse, puesto que él ciertamente no tenía a la vista el proceso completo. Laval lo tiene y tiende a proyectar sobre Foucault sus propias claridades.[38] Por eso lo fundamental es analizar con tino las posiciones de Laval. Ante todo, debemos preguntarnos cómo de autorregulares eran esos mecanismos. En realidad, nada estuvo muy claro y no lo estará mientras el argumento se despliegue de forma especulativa. Los textos que ofrece Laval nos hablan de la necesidad, bien sentida por Giscard, de establecer reglas de juego, las mismas para todos, que permitieran decisiones descentralizadas. Se suponía que estas reglas debían ser establecidas expresamente, porque no eran naturales ni espontáneas. ¿Cómo hablar de autorregulación entonces? Giscard dijo en 1977 con todas las letras que «el estado de la competencia no es espontáneo: su establecimiento, su mantenimiento, necesitan una intervención pública».[39] Ésta es una expresión específicamente ordoliberal clásica, pues no asume que el mercado y la competencia sean un dispositivo de autorregulación natural.

Por supuesto, se incluía en todo aquel discurso una retórica de voluntarismo, que

celebraba el nuevo liberalismo por sus rendimientos, y no tanto por su hostilidad al socialismo. La importancia de esos rendimientos sólo se podía juzgar y valorar desde la situación de crisis en la que se encontraba Occidente. Conviene plantear la cuestión en este sentido porque sólo así entenderemos los aspectos reales de la biopolítica neoliberal, el objeto de nuestro siguiente punto. Pero, al margen de la cuestión estrictamente económica, estaba la otra, la más profunda, la que Habermas identificaba por este mismo tiempo, la que había traído a la luz el Mayo del 68, la cuestión de la motivación, de la legitimación del capitalismo tardío. A todo eso el nuevo liberalismo debía darle respuesta. Giscard lo llamó el «vacío de la intención de la sociedad» y dejó claro que se trataba de una «crisis de civilización», un lenguaje que recordaba al del famoso libro de Röpke, La crisis social de nuestro tiempo publicado en 1941.[40] «Nadie sabe adónde ir», dijo Giscard en 1972, en unos encuentros organizados por el Ministerio de Finanzas (

fb

: 103). Esta crisis sólo podía resolverse intensificando el sentido de la libertad, ése era el supuesto básico. Una libertad que era entregada a la subjetividad individual y que legitimaba cualquier reivindicación que procediese del deseo del singular.

La nueva doctrina liberal para Francia debía ofrecer las estructuras, las instituciones adecuadas, la organización social idónea, de tal manera que se generase un modo de vida tal que la civilización occidental pudiera «despegar». La clave era que los fines de la libertad no los podía ofrecer el Estado. Aquí la subjetividad singular debía encontrar su camino y su motivación. Era el punto decisivo para distanciarse de la

urss

. El nuevo liberalismo ofrecía el marco para esa libertad, le ofrecía su esquema de juego. De este modo, pensaba ofrecer igualmente un sentido a la vida, un «nuevo orden» sostenido por la práctica de la libertad. Ahí estaba la palabra clave. Un nuevo ordo. Todo esto presentaba un regusto ordoliberal incuestionable y Laval lo recuerda.[41] Pero lo que pujaba en las calles desde 1968 iba más allá. Cuando Giscard dijo que «Francia no es ya un mercado, sino una parte del mercado común» apenas estaba diciendo algo diferente de asumir un nivel de integración con Alemania capaz de avanzar hacia un cambio fijo de divisas.

Lo que se preparaba entonces era una transformación completa de la comprensión de aquel Mercado Común como respuesta al cambio que experimentaba el mundo. Y eso iba a implicar notables alteraciones de la doctrina clásica francesa, pero también ciertas alteraciones del pensamiento ordoliberal previo, que ahora debía desplegarse en una sociedad en la que su reivindicación de libertad había ido mucho más allá de lo que los ideólogos ordoliberales podían imaginar. Lo que debemos preguntarnos es si esas alteraciones reclamadas implicaban una cesión plena al modelo neoliberal norteamericano y británico o más bien una adaptación de decisiones básicamente ordoliberales. Esa pregunta es contestada por Laval con un sí radical. Hubo una cesión plena, de tal modo que el ordoliberalismo desapareció ante el neoliberalismo que venía de Chicago. Por mi parte, no estoy del todo seguro. Alemania mantuvo su apuesta por el industrialismo y la economía productiva. Francia ahora debía adaptarse a ella. Aunque los cambios iban a ser drásticos, sin embargo, se deseaba mantener algunos equilibrios personificados en la política agraria común. Sin embargo, algo era cierto. Las reivindicaciones sociales y las motivaciones de los singulares ahora iban más allá del viejo ordoliberalismo y directamente contra él. En realidad, los límites ecológicos, antropológicos e internacionales que recordaba Habermas, necesarios para encontrar un cierto equilibrio en la nueva fase del capitalismo, eran mucho más ordoliberales que otra cosa y reflejaban sin duda el consenso básico del Estado de mercado social y democrático que había fundado la República Federal. Ahora eran tan derruidos como pronto lo iba a ser el muro de Berlín. El ordoliberalismo así debía perder la batalla. Por eso, muchos críticos del neoliberalismo actual nos recuerdan, con su conservadurismo, al espíritu de aquel viejo ordoliberalismo.

En todo caso, y a pesar de las resistencias alemanas a la economía financiera, los cambios en Europa eran innegables y sin alargar la vista a la situación mundial no se iban a percibir bien. El Mercado Común inicial fue un dispositivo para equilibrar las realidades económicas europeas occidentales mediante fijación de cambios y regulación de producción en el hierro y el acero. Obedecía a la voluntad de forjar un equilibrio entre las economías que habían conducido a la Segunda Guerra Mundial. Ahora, tras la apertura de China, se trataba de otra cosa. En términos generales, la cuestión nueva era el posicionamiento de Europa en una situación mundial de globalización del comercio. La cuestión era doble: primero, saber si la apertura del mercado chino iba a beneficiar sólo a las exportaciones norteamericanas; segundo, si la entrada de productos chinos iba a desestabilizar la estructura productiva europea. La clave de las dos cuestiones era una: la única defensa era tratar de ganar competitividad en el mercado

mundial. Para ganar competitividad se requería medir la productividad de forma unívoca. Y para esto se debía producir un juego de concurrencia bien regulado, pero ajeno a los precios intervenidos por la administración estatal. Ahora bien, para medir esa productividad se necesitaba una estabilización monetaria y, en el límite, una moneda única como patrón. Para eso se requería una neutralización del dispositivo regulador clásico de la moneda, separarlo del órgano soberano del Estado. Esto no se podía conseguir plegándose a la dolarización de la economía. Era necesario crear una moneda única y entregarla a una organización independiente, un banco central europeo propio según la doctrina ordoliberal clásica. En suma, se requería pasar a la actual Unión Europea, en la que los poderes soberanos de los Estados no tuvieran a su disposición el mecanismo alternativo para preservar su productividad: la devaluación. Por supuesto, esta se veía como la antesala de la inflación y la corrupción de toda posibilidad de controlar una productividad de forma común.

En una página de La nueva razón del mundo se expone de forma concentrada este argumento. En ella se viene a decir que Europa se entregó así a una guerra por otros medios, el de la competencia, incluso llegando al dumping más hostil entre países aliados y amigos en el campo estrecho de las atribuciones estatales.[42] Que todo eso significaba acabar con el keynesianismo parecía claro. Pero el ordoliberalismo clásico tampoco era keynesiano y sin embargo no quería plegarse en absoluto al pensamiento de Hayek. Aquí, por supuesto, debemos distinguir entre el orden del pensamiento y el orden de las prácticas. Respecto del primero, podemos ver las declaraciones de Raymond Barre, primer ministro con la cartera de Economía y Finanzas. La clave de su política era ésta, confesada por él tiempo después: «He comprendido que una moneda fuerte es el mejor medio de obligar a las empresas a adaptarse. Cuando no puedan contar por más tiempo con el balón de oxígeno de la devaluación, tendrán que estar más atentas a su competitividad», dijo en unas conversaciones con Jean Bothorel a modo de memorias, citadas en Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal (Gedisa, 2020).Sobre esta clara base de mejorar la productividad, la otra medida necesaria era la liberalización de precios. En realidad, esta medida era pura doctrina alemana y en cuanto tal inspiró la formación del euro. Como tal, era ciertamente también ordoliberal en su origen. Sin embargo, jugaba en un clima internacional que alteró completamente las prácticas, que las radicalizó hasta la brutalidad. Primero porque esas prácticas tenían que desmontar el Estado administrativo del Leviatán francés, sobre el que se había organizado el equilibrio del Mercado Común. De ahí las medidas de choque, anunciadas como el «final de los tiempos fáciles». Francia se resintió porque era el Estado más

interventor, más soberano. España no protestó porque Felipe González vendió todo el proceso como la exigencia de la anhelada europeización.

Sin el recurso a la devaluación de la moneda, la productividad podía medirse de forma directa, por la capacidad de innovación tecnológica, pero también por la disminución de costes salariales. Y esta posibilidad implicaba poner fin a los convenios colectivos, que se rigen por acuerdos de sector, para ir a acuerdos de empresa y mejorar salarios según su productividad concreta singular. Todo el sistema presionó hacia bajas salariales. Como todo se dirigía a promover una productividad basada en la innovación, también aumentó la presión sobre el mercado laboral, generando paro. Los efectos de reducción de mano de obra que la innovación llevaba consigo obligaban a disminuir los costes de despido. Así se generaba un ejército de parados que de nuevo presionaba los salarios a la baja, con lo que aumentaba la productividad indirecta. En fin, un círculo en el que los recursos humanos no eran sino una variable que debía dejarse flotar sometida a la competencia. Las previsiones ordoliberales para resistir la proletarización, la masificación y los equilibrios ecológicos se desmoronaron. Las organizaciones patronales se lanzaron a estas prácticas con viva efusión, y vieron que cuanto más se aproximaran los salarios a los de los trabajadores de los países emergentes, mejor se posicionarían en la apertura de nuevos mercados. El aumento de los beneficios se hizo depender de los mercados exteriores primando la industria de exportación, sacrificando la flexibilidad y la articulación del sistema productivo. En realidad, la nueva globalización se sostenía con las mismas políticas de ganar mercados mundiales que había alentado la primera globalización de los años finales del siglo

xix

y la primera mitad del xx. Sólo que ahora esa conquista de mercados no estaba sostenida por armadas y burocracias imperiales que conquistaban colonias. Ahora se sostenía sobre esa obsesión que dejaba rotas las sociedades en una lucha sin cuartel por ser competitivas. En esta situación Röpke ya no habría podido escribir su libro de 1958, Más allá de la oferta y la demanda.

Laval dice que Barre cumplió la función de «mediador y traductor de los preceptos alemanes que había asumido» (

fb

: 105). Fue así. Barre usó todo lo que pudo la figura del Estado fuerte gaullista justo para neutralizar la soberanía del Estado en su capacidad de intervención económica. Es lo mismo que hizo Felipe González en España. Utilizó su mayoría absoluta para impulsar una destrucción de todos los sectores económicos que no se ajustaban a la unidad de medida de la productividad alemana, que estaban lejos de la media de productividad europea. En ambos cosas, gobernantes fuertes de nivel estatal emplearon su fuerza política para neutralizar la intervención económica del Estado. Lo que este proceso implicaba fue que en esa lucha por la productividad y la competitividad la unidad de medida fuese siempre el sistema económico más eficiente. La nueva integración económica europea tenía que adaptarse al país más productivo. Los demás tendrían que ajustarse por la vía de bajos salarios. Ese proceso de ajuste era el que fijaba una productividad media para Europa, y el único que permitía la estabilidad de la moneda.

Los efectos fueron dramáticos. Así, indicaciones teóricas inicialmente ordoliberales, tal y como se desarrollaron en la práctica se mostraron extraordinariamente contradictorias con su propia teoría. Lo que desde el punto de vista alemán, y en la teoría, aspiraba a mantener las constantes de una Vitalpolitik europea capaz de proteger la estructura civilizatoria y el estilo de vida de una sociedad, sus mundos de la vida tradicionales, sus equilibrios ecológicos (todo lo que formaba parte de la civitas que cantaron los teóricos ordoliberales), en el resto de los países europeos del sur produjo una intensa distorsión de los sistemas básicos vitales de sus sociedades respectivas. No se vio con claridad mientras funcionó la política crediticia especulativa, con sus características huidas hacia adelante. Cuando estalló la crisis, entonces se mostró la dimensión de la erosión y la magnitud del problema. Francia quedó incluida en ese grupo de países del sur.

De este modo, se impuso una nueva época en la historia de Europa que Laval analiza desde la óptica nacional francesa, pero que tiene dimensiones que la trascienden. La consecuencia ha sido una específica adaptación de Europa al sistema de comercio mundial, dejando a Alemania como país exportador pionero de nivel mundial, capaz de aumentar su tasa de mercado y de acumular un ingente superávit, y ofreciendo a los demás países la posibilidad de convertirse en industrias auxiliares de la alemana, como productores con bajos salarios y bajos precios de los bienes propios del comercio intraeuropeo. Así el ciudadano alemán puede comprar productos europeos a precios bajos y su industria puede exportar en el mercado mundial a precios competitivos. La consecuencia es un

superávit elevado en Alemania frente a sistemas públicos infrafinanciados en el sur, lo que multiplica el déficit de productividad con desequilibrios fiscales y endeudamiento público.

Este punto lleva consigo una heterogeneidad adicional. Al asumir una de las dimensiones de la soberanía, la moneda, y al dejar fuera de su competencia la otra dimensión de la soberanía, la fiscal, Europa no puede sino padecer las diferencias de productividad sin las compensaciones solidarias adecuadas de naturaleza fiscal. La consecuencia no es, como preveía Barre, una Europa que se enriquece colectivamente en tanto economía colectiva (

fb

: 107). Es una Europa cada vez más desigual, en la que además sus sociedades nacionales respectivas son cada vez más desiguales, a pesar de los planes de convergencia y de las tímidas políticas compensatorias. En este sentido, y tan pronto la economía china comenzó a disminuir su tasa de importación, la utopía de Barre según la cual se contestaría a la crisis de los años 1970 con un crecimiento ilimitado se ha visto completamente frustrada. Nuestras sociedades son cada vez más desiguales, pero a la vez más amenazadas por un estancamiento radical.

Por supuesto, todavía los países en cuestión podían haber imaginado, a la vieja usanza soberana, políticas de endeudamiento propias. Tal cosa es difícil con una moneda única, pues ésta implica una clara unidad de medida de la capacidad de un país de atender las obligaciones del pago de la deuda. La prima de riesgo, en una economía de libre concurrencia financiera, obligaría a intereses diferenciados y pronto llevaría a un país a detraer grandes cantidades de su fisco para pagar intereses de la deuda, con lo que la amenaza de default es inmediata si mantiene la tasa de inversión en Estado del bienestar. Al no disponer de la posibilidad de emitir moneda, al no poder devaluar, al no poder endeudarse sin exponerse al default, al no disponer de dispositivos de deuda pública solidaria directos, los Estados de la Unión Europa asistirán a un empobrecimiento general de las sociedades subalternas respecto a la sociedad que ofrece el criterio de la unidad de medida. No todo fue fácil en Alemania, desde luego. Para que su economía pudiera lograr la tasa de competitividad y productividad capaz de mantener el pulso exportador, también tuvo que reducir salarios, prestaciones y equilibrios. Pero nada que ver con lo que sucedió en los países del sur de Europa. Eso tuvo efectos políticos claros.

En efecto, las devaluaciones clásicas tenían las ventaja de que el empobrecimiento general del país no era perceptible porque él mismo era la unidad de medida. La Unión trajo empobrecimiento diferenciado que generaba agravios. El nuevo sistema, además, implicaba retirar a los Estados un elemento soberano de defensa —la moneda— y dejarles la dimensión de responsabilidad fiscal, del gasto y de la deuda pública; es decir, les privaba de recursos, pero no de cargas y responsabilidades. En realidad, una devaluación clásica no puede culpabilizar a nadie excepto al propio país, que cargaba con su destino. En el sistema europeo siempre se tiene a mano al culpable de forma visible, sin que se le pueda pedir remedios al Estado propio. Sin embargo, más allá de estas dualidades inevitables, el resultado siempre condujo a un debilitamiento de la imagen del Estado, que se tornó sordo a las exigencias democráticas en la medida en que se había neutralizado a sí mismo en su capacidad de intervención en la economía. El aparato del Estado apareció así ante las poblaciones como una estructura gubernamental que implementaba ante todo los imperativos técnicos supuestamente unívocos de la ciencia económica. Él administraba medidas, pero no las decidía ni las regulaba. Es decir, era la mano gubernativa de otro poder, ya no más soberano.

Aquí debe plantearse la vieja cuestión ordoliberal. Pues el ordoliberalismo no tiene fobia al Estado propiamente dicho. Sólo tiene miedo a su ocupación totalitaria por una parte de los actores políticos en lucha. La clave ahora es que, bajo la presión extrema de los actores de la economía financiera, con sus prácticas especulativas, la supuesta actuación indebida del Estado ha llegado a identificarse con la normal atención a exigencias materiales democráticas de las masas, acostumbradas al Estado del bienestar. Aunque los pensadores ordoliberales habían llamado la atención contra una financiarización excesiva de la economía, ante esta nueva realidad estaban impotentes. La premisa de su pensamiento económico integral era limitar la mundialización de la economía. Cuando esta se impone, todo lo demás de su credo se hace inviable. No es razonable pensar que neutralizando algunos elementos de la vida económica (Bancos centrales, control de inflación, fijación de precios) el resto de la vida social democrática podría seguir invariable ante una competencia desatada a nivel mundial. Para controlar ese monstruo, ahora se exigía introducir una autonomía completa de los puntos de vistas economicistas, libre ya de todas las instancias que antes reclamaban políticas de equilibrios.

Y así, ahora se veía que cualquier reclamación de la democracia social que se hiciera al Estado, incluso la de aquellas compensaciones que los ordoliberales

estaban dispuestos a conceder en sus consensos con los socialdemócratas, podría ser rechazada como un peligro que era denunciado como potencialmente totalitario. Aquí es donde esperaba el neoliberalismo de Hayek, que fue más coherente desde el principio. Hayek no tenía que ocultar sus premisas antidemocráticas desde el principio. Hitler y Roosevelt eran para él igualmente totalitarios y detestables. La democracia no era un criterio decisivo para la autonomía ideal de la economía porque en sí misma, y en esa lectura, no era una garantía antitotalitaria. En realidad, todo lo que afectara a la autonomía soberana de la esfera económica era ahora totalitario. Si esto hubiera sido un pensamiento, no habría tenido mayor relevancia. Pero era algo más que una teoría. Era ya un molino diabólico que se imponía desde instancias directivas de poder mundial, desde órganos financieros, agencias de calificación, tribunales internacionales. Y todo sucedía en un momento en que la

urss

se había disuelto, la izquierda clásica no era persuasiva y las políticas de la identidad fragmentaban las reivindicaciones de la ciudadanía.

En su aproximación, Laval disolvió las ambigüedades de Foucault. Éste se alejaba de las viejas simpatías filolibertarias y ahora aparecía como quien denunciaba el juego cómplice que los detractores del Estado estaban haciendo al nuevo poder neoliberal. Criticar al Estado concedía más oportunidades al neoliberalismo. Generar la impresión de que el Estado era impotente, aumentaba el ejército de los que estaban dispuestos a respetar sólo a las instancias que llevaban cosas reales entre manos. El nacimiento de la biopolítica ponía en cuestión los lugares comunes de la contestación, incluso los propios de Foucault, pero eso se supo luego, cuando el seminario se editó. La denuncia del Estado legitimaba la contramaniobra neoliberal. La conclusión de Laval es que «Foucault no ha sido uno de los instigadores de este gran rechazo del Estado como se le ha acusado» (

fb

: 111). Ni lo hizo ni celebró la sociedad civil como el lugar de la emancipación. Por el contrario, denunció que precisamente esta sociedad civil, reducida al ámbito de la competencia económica, era ahora el lugar preferido para instaurar la gubernamentalidad neoliberal.[43] Ella era el lugar donde todas las reivindicaciones de libertad podían proliferar. Y en cierto modo, ella era también

el lugar donde se iba a ejercer el nuevo estilo de gobierno.

Nos damos cuenta así de que la experiencia de Europa era en realidad más bien la experiencia de un mundo nuevo. No era algo diseñado desde el principio. La crisis de los años 1970 fue no sólo una crisis de los modos de acumulación de capital. Fue una crisis de motivación, como apuntó Habermas, que sólo fue resuelta con esta divisa que ya Schmitt vio venir: stat pro ratione voluntas et pro libertas novitas. Así se incorporó la vivencia de la novedad como motivación de la libertad. A esa crisis respondió el neoliberalismo. Fue una nueva forma de gobierno a través de la motivación de libertad y una nueva forma de acumulación basada sobre el uso masivo de la novedad. Y fue sobre todo la posibilidad de usar la nueva forma de motivación para canalizar una forma de acumulación nunca antes conseguida, concentrada y capaz de implicarse cada vez más en la economía financiera, dirigiendo la producción. Por eso para Laval fueron tan decisivos los años posteriores a 1968. Fue su exigencia de libertad la que fue atendida. ¿Libertad? Toda la que queráis, se respondió. Basta con que sea canalizada por el mercado. Ésa fue la condición.

Si aquella revolución unificó a todos los que, según Lacan, buscaban a pesar de todo un amo, el nuevo amo sería ese capitalismo, paradójicamente productor de libertad. Alguien sabía que esa libertad sería también un factor económico que generaría una nueva forma de obtención de plusvalía. Como han mostrado los estudios de Sergio Bologna, ya se había impulsado un cambio semejante con el llamado trabajo libre, en los freelance. ¿Por qué no podría suceder con todo lo demás? En la medida en que la libertad fuera canaliza por la estructura de mercado, todo sería integrable. Bastaba con que la libertad no se canalizara a través de la condición política. Aquí funcionó bien la divisa de que el keynesianismo del Estado del bienestar acabaría por dejarse sentir como un autoritarismo, como una institucionalización de la vida, como una jaula de hierro para la libertad, como un campo de concentración, como decían los filósofos. Cuando los nuevos y llamativos teóricos especulativos como Giorgio Agamben compararon la nueva situación de los Estados democráticos con la anterior de los Lager alemanes, hicieron buena la equivalencia establecida por Hayek entre keynesianismo y Hitler.

Por supuesto, los defensores del neoliberalismo sabían que muchas de las reclamaciones de libertad que cuestionaban la disciplina y la normalización keynesiana del Estado del bienestar también se dirigían intelectualmente contra el capitalismo. Eso no perturbó a sus grandes defensores y teóricos, que supieron

usarlas como aliados involuntarios, como compañeros de viaje, con la firme convicción de que esos movimientos críticos carecían de un dispositivo social productivo alternativo al capitalismo y por lo tanto no tenían sentido práctico concreto ni efectos comprobables, excepto aumentar el siempre bienvenido desprestigio del Estado. El Estado social sin ciudadanía que lo soporte, debe desaparecer. El capitalismo tiene una capacidad coactiva que resiste a la teoría anticapitalista y puede funcionar aun sin defensores explícitos. Los lugares allanados por la erosión crítica de las diversas organizaciones institucionales, impulsada por la filosofía especulativa, fácilmente serían reocupados por el mercado.

Por supuesto, esta nueva oleada de individualismo redujo el espacio cultural del ordoliberalismo, que en el fondo siempre fue moderadamente comunitarista y conservador, pues estaba interesado en el mantenimiento de los órdenes concretos sociales, con los estilos y modos del mundo de vida, con los equilibrios urbanos y rurales, con el mantenimiento del medio y con la reducción de las tendencias a la proletarización. Todo eso desapareció ante la reclamación formal de la libertad del singular, únicamente pendiente de racionalizar su utilidad marginal en el goce de la novedad. Y así se abrió camino la contrapartida de esa libertad: la competitividad y la aceptación del Homo economicus como la condición exclusiva de la posibilidad de libertad y, con ella, la motivación económica como medio trascendental de libertad. La mentalidad posdisciplinaria, que rechazaba el considerado asfixiante Estado del bienestar, fue así el caballo de Troya por el que se introdujo bajo el señuelo de libertad la disciplina todavía más exigente de racionalización formal jamás emprendida. Laval lo dice: el neoliberalismo fue «la respuesta de la derecha a la críticas de las disciplinas y del biopoder estatal llevadas a cabo por la izquierda post-68» (

fb

: 119).

La sociedad civil más individualista y estrechamente libre se entregó a la disciplina económica más férrea. Fue como decir: ¿queréis atender el principio de placer?, pues pasad por un ingente principio de deber. La misma voluntad y la misma libertad asumieron la disciplina económica para gozar de la novedad prometida. La imaginación que tanto se celebró, se plegó masivamente a lo que podía imaginar el mercado. Nunca una revolución fue respondida por su contrario con tanta fuerza y éxito como aquella que inició el 68. Pero no

debemos perder de vista que la motivación última del Homo economicus es la libertad, no la economía. Por eso, porque la motivación última era la libertad, ya no se habló de igualdad, ni de solidaridad, ni de redistribución. El lugar de los valores últimos ya estaba ocupado con esa interpretación que reducía libertad a novedad. La libertad era así autorreferencial y la decidía el singular mediante la cura sui. También él decidía el precio a pagar por ella en tanto Homo economicus.

En la medida en que Foucault había compartido aquella dimensión libertaria, no podemos sino reconocer que estaba en una situación ambigua con el nuevo modo de gobierno que promovía libertad. Sin embargo, se diga lo que se diga de él, creo que nunca aceptaría como definición de libertad aquella que deba ser mediada por el Homo economicus. Si algo caracteriza a Foucault es la defensa de un «trabajo infinito de la libertad», no su estrechamiento radical en el ámbito económico.[44] Libertad es siempre para él una contraconducta frente al poder. Por eso podemos decir que, al contrario, estaba muy atento a la capacidad que tiene la libertad de producir «espiritualidad política», como dijo en una oportuna entrevista (

fb

: 132). Laval en este sentido tiene toda la razón. Más allá de lo inacabado de sus estudios, la orientación general de la inteligencia de Foucault no fue legitimadora de nada, pero menos todavía del capitalismo. No estudió la relevante transformación del capital financiero, ni las nuevas formas de gobernanza corporativa, ni la producción de desigualdad que el nuevo darwinismo despiadado del Homo economicus traería consigo, y que tan lejano del ordoliberalismo era en tanto base legitimadora. Por supuesto, tampoco llegó a ver de cerca la tensión creciente entre neoliberalismo y democracia tal y como se apreció tras la crisis del año 2008. Pero intuyó que el motivo central de la libertad no es electivamente afín con la democracia social ni política si el dispositivo para ejercerla es el mercado y la economía. Por debajo de la determinación económica de la política y de la gubernamentalización del Estado, lo que realmente apreció fue la economización de la libertad. Ésta sólo era ya una variable que se concreta económicamente. Conflicto se reduce entonces a competencia. Laval tiene razón al mostrar que el último Foucault no desplegó este análisis apuntado en El nacimiento de la biopolítica. En realidad, no tenía la experiencia de la evolución de la sociedad neoliberal. Tampoco conoció la forma específica de subjetivación que acabó configurando el neoliberalismo. Su propia

comprensión del saber le impedía ir más allá de la actualidad y de sus experiencias. Por eso, creo que no se puede pedir a Foucault una elaboración completa de la experiencia neoliberal. Mi impresión es que Laval y Dardot la han hecho. Nosotros, sin embargo, podemos revisar su propuesta y reformularla. Y la manera más clara de hacerlo es afirmar que el neoliberalismo ha sido la última teología política intentada hasta la fecha. Éste es el argumento central de este libro y para abordarlo debemos recoger muchas de las opiniones de Foucault sobre la historia del Estado, aunque las vamos a ordenar en otro contexto.

37. Laval, Ch., Foucault, Bourdieu et la question néolibéral, op. cit. Citado como

fb

en adelante.

38. Por ejemplo, en esta frase apreciamos a Laval, pero no a Foucault con igual claridad: «El neoliberalismo y éste de Hayek ante todo, se ignora él mismo como fobia al Estado y más generalmente como modo de gobierno que está a la vez oculto y subyacente a esta fobia al Estado» (Foucault, Bourdieu et la question néolibéral, op. cit., pág. 110).

39. Giscard d'Estaing, V., Democratie Française, Livre de Poche, París, 1977, pág. 117.

40. Véase Wilhelm Röpke, Die Gessellschaftskrisis der Gegenwart, Rentsch, Erlenbach, Zúrich, 1942; traducción española de Juan Medem Sanjuán, El Buey mudo, Madrid, 2010.

41. Hablando sobre la posibilidad de que Foucault hubiera leído a Giscard, Laval dice: «Más seguramente todavía, habría sido sensible a la referencia confesada por Giscard del modelo ordoliberal alemán, en particular a la doble voluntad del gobierno de poner en práctica la estabilización monetaria y el fin de la tasación administrativa de precios para reemplazarla por el juego de la concurrencia» (Foucault, Bourdieu et la question néolibéral, op. cit., pág. 103). En efecto, ambas eran medidas específicamente ordoliberales.

42. «Cada país miembro es libre de utilizar el dumping fiscal más hostil para atraer a las multinacionales y a los contribuyentes más ricos, libre de bajar el nivel de salarios y el de la protección social para crear empleo a expensas de sus vecinos, libre de buscar la bajada de los costes de producción deslocalizándola,

del todo o en parte libre de reducir inversión pública y gasto, también en salud y educación, para poder disminuir el nivel de las contribuciones obligatorias y los impuestos» (La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal, op. cit., pág. 19). La competitividad no es la norma básica del neoliberalismo, pues en realidad es la norma del capitalismo. La consecuencia es la deflación salarial y las desigualdades crecientes. Pero en el fondo, se trata de una competición mundial. El resultado es desde luego una regresión social.

43. En efecto, Laval tiene razón al recordar la entrevista con Robert Bono como una prueba de que Foucault no idealizaba la sociedad civil. Véase «Un système fini face à une demande infinie», en M. Foucault, Dits et Écrits, Gallimard, París, 1994, pág. 1193.

44. Ésa es la tesis de su aproximación a la Ilustración. Véase Foucault, Dits et écrits, II, op. cit., págs. 1393-1394.

4

Neoliberalismo como teología política

Por supuesto, la tesis de que el neoliberalismo es una teología política no es nunca afirmada por Laval y Dardot. Sin embargo, creo que desde ese concepto se puede exponer con sencillez y elegancia la pretensión del neoliberalismo de forma que recoja todos los elementos de nuestros autores en una sistematización significativa para identificar el sentido evolutivo e histórico del presente y para mostrar la necesidad de luchar contra esta nueva forma de pensamiento total. Para ello, ofreceré un argumento bastante esquemático, pero espero que persuasivo. Tiene la ventaja de que permite prever la evolución del tipo de gobierno neoliberal con el que hemos luchado en el presente.

Una definición

Teología política es el nombre para la reunificación, con aspiraciones de totalidad, de la división de poderes que, de un modo u otro, fue constitutiva de Occidente desde la irrupción del judaísmo y el cristianismo como religiones mundiales. Como mostré en mi libro Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana, la construcción del Imperio romano chocó con la cuestión central de la creencia o la convicción del singular como realidad política de primera magnitud. En ese asunto se encerraba la cuestión futura del sentido de la legitimidad como la aceptación libre de la dominación. Cuando comenzaron a surgir los problemas de aceptación política de un poder imperial para gobernar un territorio muy extenso, interétnico y anclado en múltiples ritos religiosos diferentes, el principado romano comenzó a ver la necesidad de deificar al emperador y generar un rito imperial como soporte religioso de la obediencia. Mediante la resistencia que conoció en diversos puntos del imperio, sobre todo en el territorio de Judea, Roma conoció la existencia de la dimensión subjetiva de la creencia como elemento central de la vida religiosa y política. Aquella no fue una resistencia inspirada en los intereses o en la independencia política, como en otros sitios, sino basada específicamente en una conciencia religiosa. Los romanos no conocieron per se nada parecido. Entre ellos, la vida sacramental y ritual romana pudo desplegarse sin ese fuero interno de la fe, aunque sí conocieran la atención sacramental escrupulosa, la rigidez ritual y la sacralidad sacerdotal. Ninguna de estas realidades se puede confundir con la fe. A diferencia de ellas, la creencia es el reconocimiento interior y libremente asumido de la validez de un deber, por lo general procedente de la palabra de un Dios trascendente, y reclama del fiel la obediencia en la totalidad de la vida personal, al margen de la liturgia sacramentada y de la excepcionalidad de la fiesta. La presencia constante de ese deber sobre la vida personal del creyente le dota de una atención continuada a los actos y decisiones, incluso en los aspectos más inopinados, en la medida en que sean rozados por los mandatos y la misión del Dios, que es ante todo celoso de la exclusividad de esa obediencia. Incapaz de vincular la deificación del emperador, impulsada por la propaganda de Estado, con el sentido de la convicción íntima propio de la fe judía, y por tanto incapaz de producir los efectos de una experiencia deificadora compartida por

las masas (de cualquier tipo, extática, orgiástica o entusiasta-misional), esta teología política imperial se hundió estrepitosamente. Como contrapartida, su poder político ingente, reducido ahora a una instancia superestructural, lejana y abstracta, y por eso mismo militarizada y violenta, intensificó las necesidades de las masas oprimidas de gozar de algún sentido de salvación respecto de un poder y un mundo en el que ya no confiaban más. De este modo se generalizaron las expectativas de participación en cualquier tipo de deificación que contuviera las angustias que partían de la realidad. El cristianismo, al dar una respuesta clara a esas necesidades liberadoras, se impuso sobre un imperio universal dotado de un poder desnudo, y supo mirar con desdén las aspiraciones de su poder militar, que desde entonces apareció como un asunto profano disminuido en su valor, meramente capaz de dictar la ley coactiva exterior y de portar la espada. Al proponer una organización institucional alternativa, la iglesia, con su sentido comunitario y político, el cristianismo inauguró una división de poderes que impugnó la reunificación de lo profano y lo sagrado en una única instancia teológico-política.

Como he explicado en otros sitios, podemos trazar las épocas de la teología política como aquellas en las que se ha intentado superar la dualidad de poderes político y religioso que entonces se introdujo, y proponer un régimen unitario capaz de superar esa división no sólo teóricamente, sino en la práctica, con cuerpos de magistrados unificados bajo una sola cabeza directiva. En realidad, ninguna época desde entonces ha conseguido finalmente suturar esa dualidad. Las luchas entre el papado y el imperio a lo largo de toda la Edad Media, las luchas primomodernas por la construcción de Iglesias nacionales, la posterior organización westfaliana del cuius regio, eius religio, la final ordenación del Estado nación surgido de la Revolución francesa, todos éstos fueron intentos que presionaron a favor de reconstruir una unidad soberana última capaz de atender a los aspectos del poder civil y del poder religioso a la vez, conjuntando el derecho y la fe, ley y creencia. La teoría más intensa de esta unidad se dio en el Leviatán de Hobbes, y por eso durante mucho tiempo fue la propuesta más cercana a Carl Schmitt, el gran reactivador de la teología política, hasta que en Ex captivitate salus llegó a ser consciente de que su tiempo había pasado y de que ese Leviatán albergaba la cuádruple dimensión de bestia, máquina, persona y dios, que sólo podía producir una Gestalt monstruosa y una conjunción violenta.

Sin embargo, cuando Schmitt reflexionaba sobre el significado de la teología política hobbesiana y sus límites, en su último intento de instaurarla y defenderla, en su escrito de 1938 precisamente titulado Leviatán, identificó que

la creación del fuero interno frente a la dimensión pública era la última huella todavía vigente de la división de poderes y atribuyó a la irrupción del judeocristianismo la ruptura de la unidad natural entre vida pública y convicción ética que se daba en las unidades políticas originarias paganas, tal y como se desplegó en el mundo helénico y como señalara Maquiavelo y, a su manera, Hegel. En suma, la dualidad irreductible frente al Estado fue el principio que introdujo el judaísmo y el cristianismo en el mundo y lo hizo mediante su sentido de la fe personal, de la misión impuesta por la relación exclusiva con un Dios trascendente e imperativo que ocupaba potencialmente el sistema psíquico completo mediante la Ley. El judaísmo lo hizo al precio de renunciar durante milenios a la forma política, de prohibirse la creación de un Estado propio y de desarmarse de todo poder coactivo. El cristianismo lo logró mediante la configuración de una institucionalidad paralela desarmada pero con amplio poder e influencia.

De forma consecuente, Schmitt señaló que una verdadera teología política implicaba arruinar de una vez la diferencia entre la vida interior de las convicciones y la vida exterior de las instituciones políticas, sostenidas por el derecho. El Estado debía ser reverenciado y glorificado como un Dios irresistible. Esta posición era extrema, pero no hacía sino desplegar elementos que ya estaban presentes en la vida europea. Por supuesto, algo cercano había intentado generar la época de la Ilustración a la que Kant propuso su famosa Rechtsgesinnung que sistematizaba la religiosidad de la conciencia moral de los derechos humanos proyectada sobre el Estado. Sin embargo, esta intención jurídica no agotaba la totalidad de la vida interior, pues esta se reservaba para sí los amplios espacios de la autonomía de la conciencia moral, ética, cultural y religiosa. La intención jurídica, la adhesión interna leal y motivacional al derecho positivo derivado de derechos fundamentales, era para Kant parte de la necesidad de activar la propia perfección ética, pero dejaba libre la potencia de la crítica, capaz de manifestarse con sinceridad en el uso público de la razón. En suma, Kant podía todavía conectar la interioridad con la vida del derecho, pero sólo de forma parcial, provisional, lo que testimonia que mantenía el viejo régimen de la división de poderes ahora representado como diferencia entre conciencia crítica y Estado, la base de la diferencia entre la sociedad que maneja el uso público de la razón y el Estado jurídico. La relación entre ambas instancias diferenciadas era la Ilustración, en la que la antorcha de la luz la portaba la crítica, como antes era la iglesia la que ejercía la censura.

Por mucho que hubiera conexiones y cooperación entre estas dos instancias, para

el pensamiento ilustrado no se dio nunca reducción a unidad. El régimen ilustrado puede ser una cooperación de poderes, pero no es una teología política unificada. En cierto modo, era la última manifestación del régimen primomoderno y westfaliano de la división de poderes. En efecto, mostraba que la disciplina (que al principio de la modernidad habían manejado las comunidades eclesiales) ahora estaba en la mano del sujeto moral autónomo y racional que busca su propia perfección, mientras que el soberano, del que dependía desde antiguo la policía y la seguridad como marcos de libertad, se comportaba de tal modo que podría pactar con el ciudadano y atenderle si quería hacerlo obedecer. En efecto, el soberano podía reclamar la obediencia convencida del sujeto disciplinado, pero éste sólo podía darla bajo la superior reserva de la crítica autónoma en el ámbito de la sociedad civil. Es incuestionable que la figura de Kant, que tanto interesó a Foucault, representó la variación última del poder pastoral en su disolución histórica creciente desde la Reforma: ya no se trataba de omnes et singulatim ecclesial, sino del régimen de diferenciación y personalización del cuidado de sí moral que ultimó las exigencias de particularización de la conciencia reformada y que sólo se avenía a ser omnes tras su crítico y libre consentimiento mediante la participación en la formación universal de la ley estatal, instituida como si él la hubiera formado.

Cooperación desde la división, sin duda, pero no reunificación. La formación del resto profano del Estado se constituyó como el poder que garantizaba la paz y la libertad para que aquellas exigencias de autonomía moral, económica, cultural, estética y religiosa pudieran llevarse a cabo y pudieran volcarse en derecho y ley universal, en la medida en que fueran compatibles entre sí y brotaran de consensos libremente contraídos. Se diseñó así la división de poderes que subyace a la democracia liberal. Habermas, tiempo después, habría intentado exponer de forma adecuada las bases normativas de ese proyecto de división de poderes, unificando en lo que llamaba mundo de la vida todas aquellas instancias que nunca se entregaron a la norma jurídica del Estado y del dinero. Con el neoliberalismo, sin embargo, ambos proyectos, el ilustrado y el habermasiano, se clausuraron, pues todo ese mundo de la vida históricamente acumulado con su pluralidad normativa era el que resultaba disuelto por el mercado. No fue la posmodernidad la que los destruyó. Fue su verdadero rostro, el neoliberalismo. Cuando Foucault decidió renovar el régimen ilustrado, fue como una propuesta de contraconducta resistente, de heterodoxia respecto a la corriente principal del pensamiento de aquellos días.

El tiempo de la aceleración y de la totalidad

Por supuesto, con la Ilustración estábamos en la víspera de las grandes aceleraciones modernas, en sentido de Reinhardt Koselleck, que alterarían la configuración del régimen de división de poderes occidental. Con Kant avistamos solamente las últimas consecuencias del régimen clásico westfaliano de la división de poderes que emergió en la Reforma, pero que todavía no había conocido las distorsiones de la aceleración. Para cuando las potencias de la vida comunitaria otrora religiosa renacían bajo la forma nacional, ese régimen ya kantiano comenzó a hacer aguas. Es urgente conectar la investigación de Foucault con la de Koselleck, porque el primero definió muy bien la comprensión de la episteme de la época clásica, pero no incorporó a su obra la categoría de la Sattelzeit, que inauguraba la época de la aceleración a través de la íntima vinculación del Estado y la nación. Y esto es importante porque de esa época apenas nos ofreció lo que significaba la fisiocracia y el liberalismo clásico dentro de ese escenario más complejo de singularizaciones colectivas que tuvo lugar a finales de siglo

xviii

.

Lo que con esta nueva época comenzó fue muy importante. No necesitamos hacer una historia detallada de los intentos de recreación de la teología política como voluntad de reunificar el ámbito de la conciencia y el ámbito de la acción pública del derecho y del Estado para darnos cuenta de que esos intentos coincidieron siempre con la aspiración de fundar regímenes totales que deseaban someter tanto las resistencias del fuero interno como la primacía de su soporte material, la propiedad privada. Esos intentos totales quisieron invadir el ámbito entero de la subjetividad que antes se había disputado la conciencia religiosa, ya fuera desde las invocaciones de la pertenencia a la trascendencia de la nación, la clase o la raza. Todas esas instancias pusieron a su servicio los medios técnicos de la propaganda e introdujeron a las poblaciones masivas en procesos acelerados de cambio, produciendo inseguridades que ellas mismas se mostraban dispuestas a compensar con nuevas formas de pertenencia. Pues bien, el

neoliberalismo es la última voluntad inspirada por esta pretensión de totalidad, y de absorción de todos los poderes, rompiendo el viejo régimen de división, pero desplegando su voluntad de forma completamente ajena a las viejas fórmulas comunitarias compactas.

Dardot y Laval lo han señalado de forma continua. El neoliberalismo propone la norma existencial de la totalidad de la vida personal y de la totalidad social.[45] Ése es el auténtico sentido de su nuevo gobierno pastoral biopolítico capaz de afectar omnes et singulatim. Esa pretensión no es sino la de integrar en un único sistema de poder lo que el régimen de división de poderes de Occidente había separado; a saber, el ámbito de la interioridad orientada al sentido personal de la salvación y el ámbito del derecho con su fuerza pública coactiva. Esta voluntad de unificación es una consecuencia de la desaparición de toda instancia real de formación de comunidades de salvación, producida de forma clara tras el reconocimiento de que Dios ha muerto, pero también de todos los arsenales normativos que recogieron su herencia teológica. Esta no tendría por qué ser universal ni apoyada en el sentido del deber, pero sí basarse en formas de vida social razonablemente fundadas. Por lo demás, la existencia residual de las grandes Iglesias, constituidas como imponentes poderes sociales, no resulta ya tan eficaz para el fin originario de ofrecer un sentido de salvación, cuanto para la defensa de intereses institucionales en ocasiones plenamente traducibles a economía. Ante la conciencia individual desarmada es muy fácil que ya no puedan erigirse poderes alternativos y que, con plena conciencia, la existencia individual ceda a lo existente como poder exclusivo.

Para que se llegara ahí fue necesario que también fueran derrotados aquellos regímenes que pretendían constituir totalidades compactas como el nazismo y la

urss

. En efecto, la división de poderes constituía un régimen demasiado anclado en las estructuras sociales occidentales como para ser vencido, pero lo que no estaba previsto es que del lado de los vencedores, y desde su forma democrática, se aspirase a generar su propio régimen total de gobierno. Debemos a Foucault identificar ese régimen como neoliberalismo y la forma en que se despliega su gobierno como biopolítica. En este sentido mi propósito, al conjuntar los análisis de Carl Schmitt con los de Foucault, es plantear que ese neoliberalismo con su gobierno biopolítico es la última pretensión de la pulsión de la teología política y de su aspiración a conformar una forma de gobierno total, basada en una

concepción del mundo capaz de configurar por completo la subjetividad y la objetividad, la libertad y la necesidad, la ley y la conciencia, y así garantizar una adhesión íntima voluntaria a esa forma de gobierno que por lo demás se apoya en un sentido fuerte de poder. Esta aspiración, como vimos en Habermas, procedía no sólo de la necesidad de afectar al núcleo motivacional del psiquismo, sino también de hacerlo de tal modo que su adhesión superara la crisis profunda del capitalismo. Foucault, que consideró el fenómeno en su fase muy inicial, no pudo analizarlo en toda su magnitud. Sin embargo, hoy, con la experiencia consumada, comenzamos a ver claro. Ahora identificamos la pretensión real de la potencia que venció a la

urss

y declaró el final de la historia, y sabemos que esa pretensión incorpora elementos nuevos que permiten hablar de teología política como una configuración históricamente epocal del neoliberalismo, posterior al fordismo industrialista. En lo que sigue analizaremos esos elementos. Por supuesto, su fenomenología comparte ante todo un aspecto propio de los poderes totales y teológicos políticos, su dimensión universalista equivalente a la vieja aspiración imperial. Esto nos permitirá no sólo abordar de una manera más extensa los planteamientos de Foucault, sino también considerar de forma más detenida lo que constituye la nueva forma de gobierno expresión del poder teológico político. Esto es: una biopolítica neoliberal como gobierno pastoral con rasgos integrales de teología política. Creo que esta caracterización conceptual permite sistematizar el pensamiento de Dardot y Laval tal y como se expuso en «La fábrica del sujeto neoliberal».

Foucault sobre neoliberalismo: gubernamentalización

y biopolítica

Antes que nadie Foucault vio lo que se avecinaba y le puso nombre. El neoliberalismo iba a ser una biopolítica, una síntesis de instancias políticas y gubernativas que La nueva razón del mundo describió y que luego Laval perfeccionó en su libro en solitario sobre Foucault y Bourdieu. No deseo insistir en que la comprensión de la vida social, personal e histórica que hay detrás de la biopolítica ordoliberal es diferente de la biopolítica del neoliberalismo. Todo esto no es ahora central y ya tendremos ocasión de diferenciarlas bien. Ahora deseamos atenernos a lo que resulta más decisivo para comprender la condición histórica del argumento.

En cierto modo, aunque Foucault no se releía, con la noción de biopolítica desplegaba una línea de trabajo acerca de la historia de la gubernamentalidad. En efecto, el Estado se había gubernamentalizado a lo largo de un proceso histórico y la biopolítica neoliberal era la culminación de este proceso. Ahora podemos mediar este problema por la cuestión ya abordada del esbozo que hemos hecho sobre la división de poderes. El Estado patrimonial de Westfalia, desde luego, todavía dejaba cierta autonomía a las iglesias en los órdenes disciplinarios Esa evolución la comprendió el Estado desde su comprensión como Estado-nación, la comenzó tras las Revolución Francesa y la mantuvo sobre todo en la época de la aceleración (por eso es tan importante Koselleck), culminándola en la fase de la lucha imperial de Estados que llevó a la Primera Guerra Mundial. Cada vez más el Estado tuvo que asumir como propias todas las prácticas antiguas del gobierno pastoral de las iglesias. Por eso se puede decir que el Estado impulsó soberanamente este proceso de gubernamentalidad erosionando toda división de poderes. Desde los diferentes ínterin previos a Westfalia, y durante el sistema que esta paz impuso, en toda la época primomoderna y westfaliana, este gobierno pastoral había correspondido a las comunidades eclesiales, mientras que al Estado correspondía la policía y la seguridad. Ese fue el régimen político en la época clásica de la modernidad. Al ser reducida la relevancia de las comunidades eclesiales, bien por su evolución interna, bien por la creciente interpretación ilustrada del cuidado de sí, el Estado, ahora ya sobre la

legitimidad de la nación como única comunidad vigente, asumió aquellas prácticas sin demasiada resistencia. Lo que quedaba de las Iglesias como poderes sociales contribuyeron a esta gubernamentalidad en tanto expresiones de religiones nacionales, con indiferencia de que fueran católicas o reformadas.

Si Foucault identificó correctamente el gobierno pastoral de la iglesia católica como aquel que ejercía el poder disciplinario omnes et singulatim, entonces eso fue lo que comenzó a hacer el Estado nacional al apropiarse de aquellas prácticas. Con ellas en la mano se gubernamentalizó el Estado. Ofreció la forma omnes del derecho, pero canalizó la obediencia desde la forma singulatim propia de la educación y el adoctrinamiento, la creencia en la validez de la voluntad general y la fidelidad nacional, el sentido de la patria y sus sentimientos firmes de adhesión a su causa absoluta como forma de identidad. Por todo ello conformó un camino subrogado de salvación personal. Hegel identificó el nuevo ethos y por eso su sistema ya no es westfaliano en la medida en que unificaba la burocracia espiritual y temporal del Estado, al tiempo que desplazaba la teoría del equilibrio de Estados hacia una teoría del imperio como la hegemonía civilizatoria propia del Estado más avanzado.

Al acoger en su seno aquellas prácticas de las comunidades eclesiales, al dotar a las viejas disciplina del nuevo soporte de las ciencias sociales, la antropología y la filosofía, el Estado-nación no hacía sino reunificar todo lo que podía la vieja división de poderes, absorbiendo en su seno la dirección de las disciplinas otrora autónomas de las iglesias. En este sentido, aspiró implícitamente a fundar una teología política sobre la identificación mística con la comunidad nacional, mediante una identidad esencial lograda por la pertenencia a ese cuerpo místico objetivado en la forma estatal. Hegel una vez más fue el artífice consciente de esta teología política y desde el punto de vista de la historia intelectual podemos decir que Carl Schmitt, con su propuesta de 1923, deseaba una restauración de la forma hegeliana del Estado.[46] Por supuesto, que quedaran restos sin gobernar por parte del Estado no es sino la repetición del viejo destino de los intentos de unificación occidental, que siempre chocaron con la pluralidad de las formas de constituir la conciencia individual acumuladas en la trasfondo histórico de las sociedades occidentales. Las iglesias y otros subrogados lucharon por mantener su parte de influencia sobre la conciencia de cada uno y, aunque ya no podían aspirar a controlar la forma omnes propia de la época de la confesionalización, mantuvieron viva una colaboración con el Estado que en muchos casos era también una limitación del monopolio de su poder. En efecto, llegado el caso, siempre podrían producir una oleada de desafección hacia los poderes estatales.

El efecto de la dimensión pastoral eclesiástica de los siglos anteriores concedía a las iglesias un lugar privilegiado en su relación con la salvación y la intimidad que el Estado no podía ocupar del todo. Por lo demás, el pragma de poder de la nación, dirigida por una clase hegemónica burguesa que se hizo pasar por universal, produjo pronto sus desengaños, como los produjo la raza, la ciencia, la clase o cualquier otro aspirante a fundar la reunificación de poderes en una sociedad con estratos históricos plurales. Todos pretendían ocupar la totalidad de la subjetividad con algo externo a ella que en el fondo no podía llenarla. Aquí el legado de la historia hacía su papel a favor de la pluralidad. Mientras la subjetividad viviera anclada a un sentido de la salvación singular, ya fuera ilustrada o eclesial, la forma omnes propia del Estado tendría problemas para integrar la totalidad del poder pastoral en su seno y por lo tanto para lograr de forma plena el gobierno singulatim.

Si leemos reflexivamente a Foucault (algo que él se prohibió por su forma de trabajar), nos damos cuenta de que el proceso extremo de gubernamentalización del Estado consistió en su asunción de elementos cada vez más intensos del gobierno pastoral previamente eclesial. Este proceso fue extremo allí donde los jefes del Estado eran jefes de las iglesias, como Gran Bretaña, Prusia con su Reich, y Rusia. Todos ellos fueron buenos representantes de las aspiraciones a la teología política del Estado moderno acelerado en la época de las luchas imperiales. Aspectos relacionados con la salud, la higiene, el estado mental, la felicidad, la vida sana, la vida familiar y, en el límite, el sacrificio en la guerra, pasaron a ser objeto de legislación estatal. Sólo el hecho de que históricamente se hubiera forjado una sociedad civil compleja limitó a su manera el monopolio del poder del Estado, pero no en todos los sitios esa sociedad civil era igual de fuerte ni resistente. Si nos expresamos con Blumenberg: el Estado intentó reocupar la comunidad eclesial regulando incluso el sentido de la muerte digna por la patria.

Sin embargo, en esa época siempre fallaba en el intento de elevarse a poder teológico-político total porque, como le pasó al Imperio romano, no logró vincular plenamente la obediencia a los motivos profundos de la subjetividad individual, a su deseo, a su libertad, a su sentido personal de acreditación ante sí mismo, forjados en la larga evolución democrática de la sociedad civil. Esto sucedía por muchos motivos, pero también porque siempre planteó la obediencia como sacrificio de la singularidad, dejando fuera de forma intensa el principio de placer. Para reclamar esos sacrificios se necesitó la dimensión coactiva de la forma soberana, lo que implicaba reconocer la renuencia de una subjetividad que

se sentía invadida. Justo por eso, el liberalismo clásico, que se mantuvo fiel al principio de la utilidad marginal (que es la forma económica del principio de placer), fue siempre reactivo frente a la gubernamentalidad completa del Estado.

Para superar ese límite, resultaba preciso integrar ese reducto liberal, transformarlo, usarlo a favor del gobierno si se quería lograr el viejo propósito de regir la totalidad psíquica a la que aspiraba la teología política siempre en el límite total, para activar todos los recursos en la época imperial de los Estados. La forma de hacerlo por parte de los Estados totalitarios, como el nacionalsocialista o fascista, activada por la propaganda intensiva, fue la intensificación del sadismo de masas, lo que implicaba formas increíblemente peraltadas de soberanía. Ese camino y esa experiencia es la que mostró ser un callejón sin salida porque implicaba una perturbación general del psiquismo, en la medida en que el sadismo generalizado disparó la pulsión de muerte sistémica que, a la postre, tuvo efectos suicidas y catastróficos. La pretensión totalitaria de fundar una teología política generó un mundo apocalíptico que llevó a la Segunda Guerra Mundial. Las consecuencias de este hecho llegan a nuestros días y de su interiorización se desprende el dispositivo neoliberal cuya primera enseñanza fue desprenderse de la forma visible y personalizada de la soberanía. Esta es la corrección de Foucault a Schmitt. Este no supo ver la paradoja de que la teología política sería más fácil tras el abandono de la forma Estado, sólo con la forma gobierno. Al no apreciarlo, Schmitt quería realizar algo nuevo con la antigua forma. Aquí la pulsión de su entorno político de restaurar la monarquía cegó su mirada teórica. Jamás podría pensar que el neoliberalismo lograría lo que él apuntó.

Foucault lo vio con claridad cuando identificó que el Estado ya estaba abandonando la exigencia del sacrificio, la capacidad de producir y reclamar la muerte y la forma de la soberanía. De este modo comprendió que la vieja lucha contra el Estado ya no daba en el blanco. De la misma manera, su aspiración final fue salvar los viejos motivos liberales, separados ya del mero principio de placer y de su traducción económica, por él convertidos en específicamente políticos y conductuales, del círculo de hierro del neoliberalismo que pretendía interpretarlos de forma exclusiva. Eso ha confundido a ciertos lectores interesados, que quieren identificar que la defensa de la libertad de Foucault es neoliberal. No lo es. No es económica. En el fondo, sólo podemos comprender el neoliberalismo como la previsión de incorporar al viejo enemigo, la aspiración de superar ese resto liberal que impedía de facto la gubernamentalidad total, aunque para ello la obediencia ya no se tuviera que entregar al Estado. En suma,

se trataba de ultimar la disciplina de tal modo que fuera a la vez omnes et singulatim en la medida en que incluyese el motivo de la libertad. Eso es lo que permite entender la paradoja interna a la posición de Foucault: que la biopolítica del neoliberalismo, basada en la producción de libertad, sea una intensificación final de la gubernamentalidad estatal, tan intensa como ningún liberal clásico podría soportar. Un liberal clásico como Hume sería en estos tiempos un libertario. Foucault estaría con él. La consecuencia es que el paquete inseparable y clásico de libertad económica y vital ahora se escindía. La segunda tendría que ser defendida de forma autónoma.

Para entender este desenlace necesitamos rellenar mucho la investigación de Foucault y una vez más es Carl Schmitt el que nos permite hacerlo. En efecto, la biopolítica como gobierno de poblaciones no es sino la última consecuencia de la vieja dimensión omnes et singulatim del gobierno pastoral católico, que sabemos es el básico y originario de la forma Estado, como defendió Schmitt en Catolicismo romano y forma política. En la época de la aceleración y de la escalada imperial significó la elevación del Estado a única comunidad que podía afectar a la totalidad y a la individualidad de la población. Eso hicieron los Estados totalitarios. Abandonado este camino, la nueva biopolítica, elemento central del gobierno neoliberal, implicó para Foucault que el Estado dejaba de ser la potencia soberana que daba muerte. La dimensión de omnes no se conseguía mediante la dimensión coactiva universal legal capaz de reclamar la muerte en la dimensión singulatim. Al contrario, como proponía el gobierno pastoral moderno de las iglesias reformadas, que siempre vinculó la disciplina al orden de la vida y se desprendió de la muerte como realidad disciplinaria, el nuevo gobierno debía basarse en la promesa de una vida capaz de afectar a todo singular. Esta sustitución de la función de dar muerte por la función de producir libertad y vida es la manera en que el Estado desalojó a las viejas iglesias, lo que suponía ya el olvido de las promesas de la inmortalidad. Pero antes de culminar el proceso con el neoliberalismo, el Estado tuvo que llegar hasta el final en el camino propio de su historia soberana. Como es evidente, aquí también fue decisiva la experiencia del totalitarismo. Él también gobernó poblaciones con la finalidad de regular su vida, pero no se pudo evitar canalizar la aceleración imperial a través de la muerte sacrificial generalizada que se vio en la Segunda Guerra Mundial. Nadie como el Estado en esta fase reclamó el sacrificio de poblaciones, el martirio que antes había exigido la comunidad eclesial primitiva. Fue una carnicería sin precedentes. Los fenómenos de gubernamentalidad que describe Foucault sólo se consumaron cuando los Estados se desprendieron del derecho soberano a exigir la vida, provisionalmente, tras 1945. En realidad, tras

la Guerra Fría o tras la guerra del Vietnam, la última que reclamó levas masivas. Eso también preparó la derrota de la

urss

cuando no fue posible mantener la leva en la guerra de Afganistán. Tras estas experiencias, la batalla del mundo dividido en bloques iba a tener lugar en un terreno diferente del militar. El hecho de que el neoliberalismo se impusiera en el contexto de esta batalla implica que es el heredero de las viejas aspiraciones imperiales de dominio mundial. Sin embargo, aquí también se innovó.

Neoliberalismo y el final del eón del Estado: bloques y globalización

La transformación de la soberanía que reclamó Foucault en la última obra editada en vida, la Historia de la sexualidad, comenzó a tener lugar cuando acabó la época del eón del Estado, para expresarlo con Carl Schmitt, tras la monumental masacre de 1945. Y ni siquiera entonces fue definitivo ese final. El Estado que sobrevivió, como resultado de la derrota de los proyectos imperiales totales y el triunfo de los regímenes liberales, sólo podía aspirar de forma coherente a dar vida y a gobernar la vida que daba. La etapa intermedia de este resultado fue la organización bipolar de la Tierra, un orden de dos formaciones hegemónicas con capacidad de organizar Estados subalternos en una dominación voluntariamente aceptada. Así, el final del eón del Estado significó realmente la formación de otra instancia soberana. Podemos llamar provisionalmente a estas instancias «bloques» encabezados cada uno por los dos grandes herederos victoriosos de la época imperial de los Estados, Estados Unidos y Rusia soviética. Resulta evidente que estos bloques tantearon convertirse en un sujeto soberano al viejo estilo, exigiendo la vida de sus ciudadanos en Corea, Vietnam o en Camboya. El año 1968 significó también la reacción contra esos bloques y por eso la revuelta fue seguida en los dos lados del Telón de Acero que marcaba la frontera entre los dos poderes que se disputaban la hegemonía. Al no lograr mantener la fidelidad de las poblaciones, tuvieron que abandonar la dimensión soberana de legitimarse por la capacidad de exigir el sacrificio de la vida. Cuando el bloque occidental vencedor sobre la

urss

pretendió afirmar su hegemonía en Bagdad, ya había comprendido que no podía ir por el viejo camino del poder soberano. El bloque occidental, que deseaba aprovechar la victoria sobre la

urss

con toda la velocidad posible, reunió corporaciones de ejércitos profesionales y lo hizo con limitaciones que tuvieron que ser compensadas con agencias abiertamente mercenarias. Exigir sacrificios masivos no podía ser ya una

atribución del bloque occidental autoconvertido en policía mundial sobre Estados que fueron llamados canallas. De este modo, el bloque occidental parecía convertirse en un poder mundial hegemónico en el que pronto el centro decisorio estadounidense buscó las mejores opciones para mantener su lugar privilegiado directivo.

En todo caso, el Estado como resto integrado en el bloque hegemónico occidental fue el encargado de presentarse como donante de vida, como gobernante de la vida y de asumir la nueva funcionalidad en el seno de ese poder que ya se presentaba como mundial. Entonces se impulsó la globalización sin precedentes. Entonces lo específico del neoliberalismo, como representante ideal del final de la historia cantado por los analistas del centro directivo, fue la aspiración hegemónica de formar un único poder mundial capaz de superar las viejas formas imperiales. En este contexto se exigió que todos los Estados enrolados en la hegemonía occidental cumplieran la función biopolítica provista por Foucault. Como ha dicho Laval, la cuestión fue «rediseñar el Estado y transformar las subjetividades» (

fb

: 16). Sólo un Estado rediseñado en el sentido indicado, como gobierno libre de la totalidad de la vida, estaba en condiciones de transformar las subjetividades sin incurrir en las viejas contradicciones de los regímenes totalitarios ni dejar restos organizados comunitarios perturbadores. Hablo en tiempo verbal de pasado porque deseo producir la impresión de que había algo de utópico en la pretensión (como por lo demás sucede siempre en toda teología política). En realidad, esta pretensión de universalidad, que coincidió con la Segunda globalización, es la primera dimensión que asemeja el neoliberalismo a la teología política. No hay que olvidar que teología política es siempre teología política imperial. Tiene una pretensión universal y deja muy clara su aspiración a ser un gobierno omnes et singulatim. Es así porque encarna la pretensión hegemónica de constituir un régimen de verdad y de naturaleza que, como tal, puede presentarse como portador de valor de universalidad. En cierto modo se basa en la verdad de una antropología que sitúa al ser humano en una naturaleza de las cosas. El antihumanismo contemporáneo vio este carácter legitimador de la antropología, y reaccionó contra él, pero no por eso superaría su dimensión reactiva. Frente a él, las últimas propuestas de Foucault acerca del cuidado de sí y el arte de la vida, aunque conservaban su aspecto político antilegitimador, tenían un aspecto más propositivo. Desgraciadamente quedaron sin desplegar.

Aquí avistamos el momento epocal central del neoliberalismo. Lo propio del gobierno neoliberal fue que albergó la idea de una dimensión mundial con la que forjar un espacio global. En él desaparecieron las coartadas para exigir el sacrificio de la vida en tanto soberano. Se puede dar muerte al delincuente que se niega a entrar en el gran espacio mundial. También se puede dar muerte al terrorista en enfrentamientos de orden público mundial, o en guerras que se presentan como acciones de policía frente a soberanos delincuentes como Sadam Husein o Muamar el Gadafi; pero entonces se da muerte por razones de humanidad y de orden mundial no vinculadas a un soberano concreto. Para ello se ha de hacer visible la capacidad que tiene el Estado directivo del proceso, o una comunidad de Estados, de ejercer como policía mundial. Todo esto no es relevante desde el punto de vista conceptual. Lo más destacado es que ese Estado que representa el centro del espacio mundial —aunque puede dirigir agencias económicas mundiales de gobernanza que constituyen el verdadero poder no soberano y que afectan a omnes— no puede ser el portador del proceso de gobernación unificado, acelerado o intensificado de tal manera que tenga alcance singulatim. Éste es el sentido específico de la división de trabajo del neoliberalismo y eso es lo que destaca su articulación como dispositivo de teología política epocal, que se muestra capaz de aprovechar los recursos históricos previos. Ese dispositivo sirve a un poder hegemónico mundial que, sin embargo, tiene que seguir fragmentado gubernativamente en muchos Estados. La razón es que sólo de esa manera el poder mundial de la época global puede canalizar su gubernamentalidad. Ningún Estado coincide con el poder mundial en sentido estricto, que es de naturaleza supraestatal. Y eso es lo decisivo. Pues, al margen del poder directivo central, este aspecto universal de la teología política neoliberal tuvo que solventar el problema de cómo implicar cierto sentido de confianza, de convicción, de aceptación de obediencia, de vínculo, de salvación, de creencia en la validez de las decisiones. Y ahí es donde siempre se acaba teniendo necesidad de la cooperación del Estado-nación y de su saber propio del viejo gobierno pastoral que había podido asumir en su larga historia previa.

El neoliberalismo no se puede comprender sólo con el final del eón del Estado, ni únicamente desde la creación del gran espacio económico mundial que siguió al triunfo del bloque occidental. Sólo se puede comprender por la mundialización mediada por su complemento, la potencia gubernamental del Estado sobre grupos de poblaciones históricamente connotadas por prácticas de obediencia y confianza. La nueva función del Estado fue poner la confianza al servicio del poder mundial, cooperar con su pretensión de construir una

ideología capaz de lograr la hegemonía global, ser un actor proconsular de un imperio anónimo. Hoy no deben cabernos dudas de que los Estados han aceptado, impulsado y a veces impuesto esta ideología neoliberal propia de ese poder mundial capitalista. Esa ideología hegemónica es el neoliberalismo y corresponde al momento de la globalización bajo condiciones cooperativas del Estado gubernamental. Lo decisivo es reparar en la complejidad de su dispositivo. Ese portador de ideología será hegemónico si y sólo si logra vincular su dimensión de poder mundial con su dimensión de dominación gubernativa; de unificar su estrategia general mundial con su gobierno local. Entonces será capaz de generar una dominación legítima que no pasa por la referencia a la soberanía estatal. La legitimidad no se puede conseguir únicamente con la dominación gubernativa, que llevaría de nuevo a la fragmentación estatal de la soberanía. Pero tampoco se pude lograr únicamente con las operaciones específicas de la construcción de hegemonía, las prácticas de poder-saber y de producción de verdad. Esa hegemonía sólo será eficaz si logra presentar ese poder, ese saber y esa verdad como libertad, y ese es el aspecto auténticamente gubernativo. Para eso sirven los Estados de base democrática.

Eso sugiere que el neoliberalismo ha de dotarse de lo que no lograron los Estados imperiales totales, un dispositivo teológico político propio de un poder mundial capaz de gobernar omnes et singulatim, pero sin activar las formas totalitarias de la propaganda gestáltica de masas ni las figuras concentradas y carismáticas de soberanía. Con ello, el neoliberalismo también se puede presentar en continuidad con los regímenes de la democracia liberal e incluso sin rupturas bruscas con los parámetros del Estado del bienestar, aunque ya se colocase en una línea de irreversibilidad radical con ellos. En todo caso, logró un gobierno pastoral adecuado, una forma más refinada de gobierno de la subjetividad capaz de conceder aquiescencia al poder mundial, a su normatividad económica, y de verlo como legítimo. Por supuesto, el Estado directivo seguía reservándose lugares centrales como portador visible de la gendarmería general. Pero tenía que conceder la construcción de una gobernación mundial fragmentada. Con ello dejó atrás las viejas formas imperiales. Eso fue la biopolítica neoliberal, un poder mundial que utiliza al viejo Estado como gobierno pastoral de poblaciones en una época en la que su eón de soberano ya había concluido. La relación especial del dispositivo neoliberal con el Estado directivo siempre impidió la plena identificación de ese poder mundial con el poder del Estado dirigente. Esa matizada y relativa divergencia desde luego es realista y no meramente una pantalla ideológica.

Interludio teórico: Foucault, pensador

de la hegemonía

Esto nos lleva a reconocer lo evidente. Foucault, y no sólo Gramsci, es también un pensador de la hegemonía. Vayamos primero al texto de El gobierno de los vivos de 1979-1980 que Foucault consideraba con razón como la continuidad de El nacimiento de la biopolítica, el curso del año anterior. Reflexionando sobre Septimio Severo, Foucault extrae la consecuencia de que todo poder intenta superar su íntima conciencia de contingencia mediante el aseguramiento de su lugar dentro del sistema del mundo[47] (

gv

: 14) como parte de su necesidad. Sólo esa conexión al mundo ofrecería la verdad a sus sentencias. Foucault zigzaguea, desde luego. Una vez dice que el emperador «quería que los hombres leyesen como verdad lo que él hacía como política» (

gv

: 16); esto es: el emperador traducía a verdad los actos del poder. Otras veces, Foucault habla de «acompañamiento» entre poder y verdad (

gv

: 17). Otras más, Foucault habla de la necesidad del poder de conocer lo que se gobierna. Foucault ha llamado a esta necesidad «económica». Sin embargo, otras veces dice que no es sólo una «necesidad utilitaria». La relación entre ejercicio de poder y manifestación de la verdad es de otra índole. Es más bien «inmediata, racional» (

gv

: 17). En otro momento la ha calificado como necesidad «excesiva», «lujosa», «complementaria», «inútil» (

gv

: 18). Al final dijo que es «una manifestación pura de lo verdadero: manifestación pura del orden del mundo en su verdad» (

gv

: 18). De esta cuestión ha hecho depender la «legitimidad de su poder». Legitimidad entonces sería «hacer surgir la verdad misma», disponer de un «ritual de manifestación de la verdad», cuya relación con el poder es muy complicada, pero no es utilitaria ni económica. Y esto recuerda mucho lo que Gramsci identificaba como relación clásica entre filosofía y religión, entre elite y masa. Como vemos, aquí también se movió Foucault cerca de la cuestión de la teología política imperial romana. Por supuesto, Foucault no ignora esta relación histórica que se ha desplegado en ceremonias, magia, adivinación, oráculos, dioses (

gv

: 19), procesos que arrancan su verdad a lo oculto, disipan lo olvidado, conjuran lo imprevisible. Ya no tenemos el ser en el origen de la aletheia. Heidegger queda atrás. Fue entonces cuando dijo Foucault: «Es probable que no haya ninguna hegemonía que pueda ejercerse sin algo parecido a una aleturgia» (

gv

: 19).

Lo que Foucault llamaba hegemonía no tiene una procedencia gramsciana. En realidad, formaba parte de su gusto por las palabras griegas. Hegemonía era conducir a los otros en su forma de conducta, era la conducta de conductas, lo que él llamaba una verdad capaz de producir gobierno, algo que siempre concierne a los vivos. La cuestión es decisiva por varios motivos y, ante todo, porque permite distinguir la dimensión de lo verdadero respecto de la dimensión de verdad. Ésa sería la verdadera diferencia ontológica. La manifestación de lo verdadero, la aleturgia, sería la función del poder. Las formas de esa verdad serían muy variadas y ahí entraría la ciencia, la lógica, el conocimiento objetivo y el subjetivo, la evolución de las epistemes (

gv

: 20). La aleturgia ha variado en la historia y Foucault habla respecto del presente de «problemas, técnicas y procedimientos mucho más eficaces y racionales», que constituyen la base del arte de gobernar. Foucault tenía fácil añadir a ese paso que eso es lo que había logrado la biopolítica del neoliberalismo, pero curiosamente aquí ya no volvió a mencionar estos términos, sino «la economía política, la sociedad, la demografía, toda una serie de procesos» (

gv

: 20). Los editores de estas lecciones saben que aquí Foucault apuntaba a los cursos anteriores. Lo que resulta evidente es que Foucault se expresa en términos weberianos porque en esos resortes de verdad ve «los progresos de la racionalidad occidental» (

gv

: 21), cuyo suelo real son los «focos de cultura». De forma que puede ser reconciliable con Weber y con Gramsci (dos testigos de la misma época). Foucault dijo (de nuevo traduciendo las expresiones metafísicas de Heidegger) «que allí están los lugares de manifestación de la verdad». Luego cita a los príncipes del Renacimiento como grandes creadores de alta cultura, e inmediatamente se refiere a la Reforma y a la Contrarreforma como «movimientos religiosos» que se imponían al príncipe por las buenas y las malas.

Todo esto resulta demasiado cercano a Gramsci como para pasarlo por alto. Pero no es esto lo que nos interesa ahora. Vayamos un poco más allá en la exposición de Foucault, pues su tesis más básica es ésta: «Es preciso que haya verdad» (

gv

: 22). Donde no la hay, el poder ya no está allí. O es demasiado débil o es incapaz de ser el poder. Por lo tanto no hay hegemonía.[48] Este punto, que hegemonía es gobierno de los vivos a través de la verdad, es extraordinariamente importante para valorar la época en la que está el neoliberalismo. Y es así porque el poder no puede gobernar a los vivos excepto por la verdad, por un orden de representaciones. Esto corresponde a la naturaleza del ser vivo que es aquel —dijo Kant— que orienta su acción por representaciones. Eso es lo que había perseguido Foucault en los cursos anteriores. Ya no se trataba del tema de la

ideología dominante (donde lo había dejado Althusser), ni del tema del saber-poder. No era lo primero porque era preciso escapar a la «teoría no elaborada en absoluto de la representación» (

gv

: 25), que suponía que la verdad ya estaba asegurada y no se interesaba realmente por los dispositivos de dominación temporal, los cuales dejaba al estudio secundario de los historiadores. Pero no era así. Esos dispositivos de dominación no quedaban al margen de las «prácticas constitutivas de dominio de objetos y conceptos», que son los campos donde surgen y se forman las diferencias básicas de verdad y falsedad. Por tanto, la verdad que la teoría de la ideología supone no es ajena al poder ni se puede acceder a ella de forma abstracta y exclusiva. Estas prácticas de saber no podían enraizar en el campo de la conciencia, sin lo cual todo gobierno es débil, salvo que fueran aceptados por los propios gobernados como representaciones de la verdad. Ahora se trataba de dar un «contenido positivo y diferenciado para los términos saber y poder» (

gv

: 25). De este modo, el par ideología-verdadero pasó a ser el par poder-saber y luego el par verdad-gobierno. Así que, como quería Gary Becker, el neoliberalismo sería «un arte racional de gobernar» si lograba que los gobernados aceptaran su verdad. Esto significa que entonces habría logrado que los gobernados fueran el lugar de manifestación de lo verdadero, en su proceso vivo de formación y mantenimiento. Las formas históricas en que esto mismo se había logrado antes constituían el campo del análisis histórico. Este programa es el que hemos tenido que suturar apresuradamente en las páginas anteriores con los apuntes acerca de las diferencias relativas al régimen de división de poderes medieval, premoderno, westfaliano, el propio del Estado-nación y la aceleración de los Estados imperiales, posteriormente totales.

Como vemos, el campo político siempre tiene enfrente una hegemonía que encierra ya una manifestación de la verdad. Ésta no se desvanece en demandas atómicas, ni ha desaparecido tras la actuación destructora de las tradiciones por parte del capitalismo. Hay pensadores que trabajan como si el capitalismo no generara su propia hegemonía, como si por el contrario se limitara a hacer visible la necesidad de una hegemonía alternativa construida autónomamente desde la política.[49] Antes bien, el poder capitalista ha erigido su propia verdad,

que está más allá del imaginario democrático igualitario.[50] Lo que hace el neoliberalismo es considerar que la política no dispone ya de una aleturgia, no dice verdad ni ofrece un espacio adecuado para que ésta se revele. De este modo, el imaginario del neoliberalismo no es el del igualitarismo y la democracia; es sólo el de la libertad individual, pero no el de la libertad política. Deja de haber esfera de la política, porque en ese ámbito no hay verdad más allá de su traducción a mercado y a opciones del consumo del individuo. En realidad, la política no es un campo propia y estrictamente del individuo. La despolitización que implica el neoliberalismo es así trascendental, porque retira sus condiciones de posibilidad a la política. El individuo no quiere ser igualitario y democrático. Quiere ser individuo. Podemos expresar esto en términos de la diferencia entre democracia social y política. El individualismo puede guardar un punto de democracia social como igual derecho a ser individuo, pero no de democracia política. Ésta es colectiva e igualitaria y requiere en algún sentido comunidad y solidaridad para lograrlo. El neoliberalismo rompe con este planteamiento. De este modo, el horizonte de la democracia ya no está esencialmente vinculado a la época neoliberal.

Esto se ve en el asunto de la desigualdad, la cual no disloca la vida social si se ve como legítima. Y si la verdad neoliberal se impone, se verá así, pues el mundo de individuos es esencialmente desigual. Por eso, con el neoliberalismo no estamos ante una fragmentación de demandas que haya que reintroducir luego en una relación equivalencial, sino que estamos sobre todo ante una producción de verdad. En todo este esquema, la verdad ya constituida en su modo de producirse es inseparable de la potencia práctica del pensamiento y éste es inseparable del poder. Ahí residen los órganos decisivos del poder mundial, la ciencia económica, las instituciones de calificación, las instituciones reguladores del crédito, los tribunales mundiales. Todo ello constituye un inmenso poder que no tiene parangón en la débil capacidad de producir verdad de las cadenas equivalenciales de los actores políticos. En realidad, en una hegemonía bien construida, la relación equivalencial no se abre camino porque no existe la desmembración completa de sus elementos en demandas, porque no se desintegra su producción de verdad en dimensiones atómicas. El deus ex machina de la dislocación no es suficiente para eliminar el poder de producción de verdad de una hegemonía previa. En este sentido, puede haber crisis sin que exista producción de verdad alternativa; e incluso diría más, apenas podemos asegurar que haya producción de verdad en la crisis. Sólo un poder y una verdad ya formada y alternativa puede entrar en las crisis con posibilidades de producir dislocación y cambio.

En un pasaje poco analizado, Foucault se aproximó a una articulación más elaborada de la hegemonía, aunque entonces no uso está palabra. En una de sus últimas entrevistas, del 20 de febrero de 1984 (

de

, II: 1539), trazó una diferencia entre relation de pouvoir et rapport de domination. La primera dimensión privilegia movimientos estratégicos y tácticos; la segunda toma la medida de las estructuras objetivas y subjetivas. Aunque Foucault no desplegó conceptualmente estas dos dimensiones, dejó claro que no se excluyen. Sin embargo, son centros diferentes y constituyen trabajos distintos, aunque necesariamente cooperativos. El poder se dirige desde las complejas instancias de la gobernanza mundial. La dominación desde el gobierno de los Estados. Esta diferencia llevó a Laval a declarar «la doble naturaleza del neoliberalismo, a la vez un tipo de gubernamentalidad y un modo de dominación» (

fb

: 19). Aunque esta dualidad no recoja exactamente la anterior de Foucault de pouvoir y domination, es relevante porque nos pone en guardia ante la naturaleza compleja del asunto y porque debe ser reducida a la noción de hegemonía. Tenemos el poder con su verdad que define la estrategia mundial de gobernanza (

fmi, bm, gatt,

etcétera) y una dominación por la que los Estados aplican esa verdad en sus dimensiones objetivas y subjetivas. El poder desde el campo de la acción estratégica genera un gobierno y funda una relación de dominación sólo por mediación de la aleturgia, por la producción de verdad. Las dos dimensiones de la hegemonía gramsciana, coacción más obediencia voluntaria, se median ahora por la cuestión de la verdad. Por eso, aunque no se puede dar aquí una estabilidad estructural, pues la verdad es inestable, tampoco se da un espacio de discursividad completamente abierto o ideológico, productor de continuas diferencias dislocadas. La verdad define ámbitos en los que es posible la variabilidad.

Lo decisivo de este dispositivo complejo es que una hegemonía sólo es tal cuando procura formas de producción de verdad que incluyen prácticas capaces

de ser aceptadas por los que siguen una conducta. El problema foucaultiano sigue siendo el de la servidumbre voluntaria. Se trata de la tesis de conducta de conductas, de una verdad que implica una conducción general de la vida. La verdad alude siempre a formación de prácticas, a la generación de normas, y eso es lo que forja el poder. Sólo desde las normas y las prácticas que impulsan y crean hay en concreto verdad. Cuando Foucault dice de forma sutil «Dar poder a la realidad, y fundar el poder sobre la realidad, es una tautología…»,[51] está sugiriendo que dentro de las prácticas de poder de algún modo se delega poder en lo que se reconoce como realidad. La norma de la realidad es parte de la norma de poder y del valor y es resultado de su capacidad de producir verdad. Todo eso lo ha logrado el neoliberalismo.

Esa complejidad de poder y dominación, de verdad y práctica, de estrategia y gobierno, todo ello con dimensiones mundiales y universales, elementos propios de una teología política. El neoliberalismo no sólo produjo poder mundial sino que heredó la aspiración de gobierno pastoral y éste, en la caracterización de Foucault, despliega su atención en la dimensión subjetiva de obediencia. El poder debe albergar algún modo de proceder estratégico que dirige todo el dispositivo a nivel global, con sus luchas y tácticas, que están sobre la dominación, sobre los gobiernos de Estado a los cuales orienta. En sus dimensiones tácticas este poder mundial está connotado por el Estado director, pero su orden estratégico de más alcance es relativamente independiente de él. La dominación gobierna mediante el dispositivo coactivo que afecta a estructuras objetivas como el capital, la infraestructura del sistema productivo nacional, las leyes concretas del mercado estatal; pero también mediante el dispositivo de libertad que concierne al principio psíquico libidinal y al sistema de pulsiones. Esta dimensión de dominación es también altamente ideológica, pues la ideología tiene como función tapar la actuación del poder. Todo unido nos propone un régimen de veridicción sobre la realidad de la naturaleza general de las cosas (ya sean externas al ser humano o internas) que permite conocer las realidades que se han de gobernar. De ese régimen de verdad depende la hegemonía. En todo caso, la fenomenología básica del sistema neoliberal implica la reunión de poder y gobierno, estrategia y coacción de la verdad, pero también de libertad, legitimidad y gobierno. Esa complejidad de aspectos y funciones no se podría atender desde una instancia de poder mundial. De ahí deriva la necesidad de la cooperación gubernativa del Estado.

Todo este argumento sugiere que el neoliberalismo propone un régimen de división de trabajo entre poder y dominación, ciencia y Estado, verdad y

gobierno, pero un régimen interno a un mismo dispositivo unitario. No hablamos aquí propiamente de un régimen de división de poder. Es un régimen de división de trabajo institucional entre el poder de naturaleza mundial, dirigido por un Estado central particular que controla operaciones tácticas, y el gobierno estatal de poblaciones, al que se le entrega la gubernamentalidad concreta de elementos objetivos y sobre todo subjetivos. Por eso constituye una teología política que transforma el viejo orden imperial y realiza el gran sueño de Roma: tener poder de alcance mundial y, al mismo tiempo que se manejan los resortes objetivos de la civilización, introducirse mediante el gobierno pastoral en la subjetividad de los gobernados. Para eso el nuevo dispositivo neoliberal también tiene que usar como elemento de dominación y gobernación lo que queda del Estado tras el final de su eón, y por tanto sin el atributo del poder y la soberanía, que ahora recae en otras instancias difusas en su autoridad y visibilidad.

Neoliberalismo: poder imperial y gobierno pastoral

Desde luego, el dispositivo neoliberal se mueve dentro de la reocupación de la tradición liberal y de la interpretación económica que, en monopolio, determina la idea de libertad. Esta afirmación de La Naissance de la biopolitique, que mantiene cierta continuidad entre la tradición del gobierno liberal y el neoliberal, resulta incuestionable, aunque matizable. Ahora podemos ensayar la mediación de sus desplazamientos internos. Aquí una vez más nos damos cuenta de que el régimen de trabajo de Foucault muchas veces parece una huida hacia delante. Al no volver a sistematizar muchos de sus argumentos, se privó de premisas adecuadas para avanzar. Así, por ejemplo, nunca se vio en la necesidad de revisar el régimen clásico liberal de gobierno, que era en cierto modo afín a su definición de la episteme de la época clásica tal y como la estableció en Las palabras y las cosas. De este modo, no se sintió impulsado a marcar las diferencias con el nuevo régimen. Como he dicho, ese régimen clásico fue derivado de la Reforma y consistió en diferenciar entre disciplina y policía. Esta diferencia fue paralela al control del espacio o territorio y el tiempo de la conciencia. La disciplina se entregaba a la propia subjetividad libre orientada y censurada por la comunidad eclesial; la segunda, la policía, se entregó al Estado, que debía garantizar la seguridad en la movilidad espacial y por tanto ofrecer un sentido de libertad exterior. Entre ambas no podía haber contradicción y eso es lo que se llamó libertad en sentido pleno, tanto interior como exterior. De ahí viene la divisa del cuius regio eius religio que regula en realidad el principio de libertad en uno y en otro sentido, incluso garantizando el derecho de emigración. Esa no contradicción sí fue una división de poderes, resultado de la doble condición de que el Estado respetara a la comunidad eclesial y ésta al poder del Estado. Fue la señal de un pacto, de un contrato, el llamado régimen de confesionalización moderno. La comunidad eclesial, mediante su condición pastoral, enseñaba a ordenar productivamente el tiempo mediante la disciplina; el Estado garantizaba la libertad de movimiento de personas y mercancías y defendía la paz del territorio facilitada por la docilidad de las subjetividades disciplinadas. Éstas ofrecían sus impuestos al Estado y contribuían a su fortalecimiento y defensa. Como consecuencia de la pluralidad religiosa que se forjó en determinados países (Inglaterra, Escocia, Holanda, Estados Unidos,

Alemania), la comunidad eclesial fue sustituida por la sociedad civil, en la que la disciplina que cada uno aportaba desde su secta o iglesia era verificada por el denominador común de los contratos garantizados por los tribunales estatales. De la misma manera que la comunidad eclesial puso límites al poder del soberano, la sociedad civil lo hizo. La contrapartida fue que ese límite del Estado estaba compensado por el autogobierno de la comunidad religiosa y luego por la regulación libre de la sociedad civil y la institución de la crítica. La razón de Estado, que siempre se rige por «mínimo gobierno, máxima seguridad», fue la síntesis de esta división de poderes clásica. La fórmula la recuerda Foucault al aludir al «juego de libertad y de seguridad»,[52] reflejo del pacto que coordina la división de poderes de sociedad civil y Estado moderno. La comunidad eclesial, y su heredera la sociedad civil, se entregó a la economía de los contratos,[53] mientras el Estado se entregó al derecho que los protegía bajo su seguridad jurídica garantizada y su poder coactivo soberano. La verificación de la virtud de ese pacto fue la riqueza que produjo, justo porque la capacidad del Estado de hacerse con los excedentes productivos fue siempre limitada y resultó contenida su antigua potencia confiscatoria. Tenemos aquí el régimen liberal clásico que emerge de Westfalia y que sirvió de orientación a toda la modernidad. Con más o menos fortuna se perpetuó cuando la sociedad civil se convirtió en nación, manteniendo siempre tensiones cooperativas entre capitalismo y Estado. Eso determinó que el Estado se gubernamentalizara, como vimos, pero nunca se llegó a reducir los dos aspectos a un único principio, lo cual habría dado al traste con la división de poderes. Sólo se logró algo parecido con los Estados totalitarios, como ya vimos.

Pues bien, se me permitirá recordar estas premisas para decir que la clave del neoliberalismo es, por un lado, que no prescinde de su herencia de esta gubernamentalización del Estado-nación, que usa, respeta y fortalece en su capacidad de captar obediencia de la subjetividad, a pesar de retirarle su dimensión de soberano. Sin embargo, el neoliberalismo complementa su tarea con dispositivos gubernativos nuevos y coactivos derivados de un poder mundial que orienta al Estado y su gubernamentalizacion omnes et singulatim según la producción de una verdad de las cosas. Esto significa que el Estado sigue siendo el responsable del gobierno pastoral, mientras las instancias del poder se entregan a la gobernanza mundial, el

fmi

, el Banco Mundial. Por eso el Estado ya no puede ser el productor de una

verdad universalista, ni puede ser el portador de la condición del poder, ni ejercer de soberano como en la teología política de Schmitt. La conducta del Estado es gobernada por instituciones superiores dirigidas desde un nuevo pragma de poder mundial. Si Foucault dijo que el gobierno neoliberal es un gobierno de «conducta de conductas», esto significa realmente que el gobierno del Estado como gobernante pastoral de conductas es a su vez dirigido y conducido desde estrategias que no residen en su mano. Esto es lo que hace que el neoliberalismo, como técnica de gobierno biopolítico, esté integrado en un pragma de poder que tiene pretensión de validez mundial. Por eso sustituye a las viejas formas imperiales. Ese poder mundial, y no tanto el Estado particular directivo, es el verdadero portador de una aspiración a la teología política que ahora hace de los Estados sus arcontes, como en la vieja teología política helenística. La mejor manera de describir la naturaleza dual del neoliberalismo es afirmar que su biopolítica es universal, que su verdad es natural, y que el gobierno pastoral entregado al Estado responde a instancias de poder mundial. Su verdad universal se refracta en administradores locales que dicen la misma verdad en diferentes lenguas. Ésa es la raíz de su dimensión hegemónica. Por ella pueden convivir sin grandes contradicciones la dominación gubernativa de los Estados y el poder estratégico directivo. Por eso el neoliberalismo necesita que sobreviva el espectro del Estado liberal clásico, sin el cual el gobierno de poblaciones obedientes no se puede lograr. Su condición biopolítica y pastoral requiere esa división de trabajo.

El gobierno pastoral que hereda el sistema neoliberal debe producir inclinación a la obediencia voluntaria, que fue tan decisiva para mantener el prestigio del Estado-nación. Este sentido inexcusable de toda hegemonía (interiorizar la verdad libremente y sin grandes coacciones externas) implica que la vida del Estado ha de estar dotada de cierto sentido de la libertad, capaz de vincularlo al sentido propio de la vida del singular. Ésa es la mejor manera de garantizar la libre obediencia a imposiciones lejanas y difusas en su voz y visibilidad. Por eso se requieren dispositivos cercanos que produzcan una orientación general e interna de la subjetividad. Sólo la subjetividad produce subjetividad, y sólo el gobierno pastoral estuvo en condiciones de orientarla de manera completa. La gobernación biopolítica neoliberal debe estar en condiciones de heredar esa función y lo hizo hasta el estallido de la crisis en la primera década de este siglo. Por supuesto, no lo hará jamás sin el contexto del poder que marca el terreno de juego, la dimensión de la dominación objetiva. Aquí de nuevo se evoca el régimen moderno y sus herencias. La libertad debe ser muy consciente de los límites en que el Estado se mueve, el contexto de necesidad en que vive. Ese

poder mundial anónimo se encarga de establecer las dimensiones coactivas de necesidad que, aceptadas y concretadas por el Estado, son una permanente invitación al singular para que integre su campo de libertad bajo la vieja presión de la necesidad. Justo porque esa estructura de necesidad encarnada en las leyes económicas afecta a todos, sin consideraciones personales, es persuasiva para imponerse como una segunda naturaleza de las cosas. Esta segunda naturaleza juega de forma intensa, tan coactiva como lo hiciera la primera naturaleza externa de la época clásica. Dardot y Laval vieron muy bien esta dimensión «natural» del neoliberalismo como subrogado de la dimensión cosmológica de la vieja naturaleza.[54]

Sin embargo, sólo Laval, en su libro sobre Foucault y Bourdieu, desplegó el argumento de forma adecuada. Sin este despliegue no se entiende que el verdadero poder neoliberal tenga tanta necesidad de la noción de medio. El gobierno biopolítico subjetivo se juega dentro de un contexto coactivo objetivo caracterizado como medio, moyen. Dudo que éste sea el fruto ex nihilo de un poder, pero ésta es una cuestión secundaria ahora.[55] Hablamos de lo que F. Taylan ha llamado mésopolitique,[56] algo que sólo puede identificarse desde el contexto histórico evolutivo. La segunda naturaleza ya no es propia de las cosas, sino resultado del proceso histórico en el que el poder juega sus luchas y pone a prueba sus estrategias y tácticas. Este marco garantiza la dimensión de omnes, sin la que la dimensión singulatim específica del gobierno pastoral no tendría dimensiones de persuasión suficiente. En realidad, ese marco es el contenido fundamental de la verdad que produce el poder, el saber que facilita su hegemonía. En ese medio se puede ser libre, como sólo puede ser libre la vida en un medioambiente que está más allá de su libertad. De la misma manera, el medio no es objeto de la libertad. Durante el régimen clásico de gobierno, que en el fondo no se ha desestructurado del todo, el Estado producía ese medio como campo de juego de la libertad, a través del espacio del derecho, de la policía y de la seguridad; bajo él, la comunidad eclesial realizaba el gobierno pastoral de uno en uno. Ahora el medio se ha desplazado al poder mundial y el gobierno pastoral al Estado. Así se reconstruye el dispositivo de la Iglesia católica, a la vez jurídico y pastoral, omnes et singulatim, ecuménico y local, soberano y disciplinario. Por fin, el catolicismo romano y la forma política que introdujo se vuelven a imponer, como quería Schmitt, pero traída al mundo por sus enemigos. En todo caso, se renueva la teología política. No ver que el medio en el que se posibilita la acción neoliberal tiene su ancestro en el espacio coactivo del Estado moderno implica desconocer la evolución de la modernidad y no comprender el papel soberano de ese poder mundial.[57] Por eso en la producción de medio reside

la nueva soberanía, privada de sus atributos de visibilidad y personalidad, de la forma del Leviatán. En la época de la aceleración propia de los Estados imperiales, el medio lo decidió la competencia en escalada entre Estados que sólo se pudo alentar porque el gobierno nacional, la clase o la raza asumieron la función de la comunidad de salvación y exigieron el sacrifico de la vida. En la época del neoliberalismo, ese medio es recibido por el Estado, ahora ya obediente al nuevo soberano anónimo mundial, y sólo debe aplicar coactivamente esas reglas económicas que generan el campo de la competencia entre individuos, cada uno de ellos entregado libremente a su salvación. Los individuos son ahora los actores en un medio ambiente previamente decidido como naturaleza, algo que ya denuncia en su propia expresión la aceptación de un inevitable darwinismo social. La relación que pueda existir entre salvación y darwinismo es la que tiene que analizarse ahora como elemento central del gobierno pastoral. El poder neoliberal así es el que define la verdad del medio, su condición financiera, su dimensión mundial, sus exigencias coactivas, sus reglas de aleturgia.

Viejo y nuevo puritanismo

Hasta ahora nos hemos centrado en la descripción del dispositivo de la hegemonía neoliberal, en su estructura de poder y de gobierno, en sus dimensiones estratégicas mundiales y en sus aspectos objetivos fundamentales. Ahora vamos a analizar las dimensiones específicamente subjetivas. Son estas las que le permiten al neoliberalismo erigirse en la última teología política exitosa durante un tiempo. Por supuesto, Dardot y Laval han escrito abundantes páginas para definir el cristalizado ético de esta libertad que ha de jugar en un marco coactivo que ella misma no controla, pero que sin embargo encuentra sujetos dispuestos a reproducirlo (

nrm

: 329). Haciendo uso de los textos de los neoliberales clásicos como Gary Becker, han descrito el despliegue de la racionalización de esa libertad que ha transformado el sentido de la subjetividad contemporánea en el sentido de la normatividad propia del Homo economicus. El pasaje que me parece fundamental es aquel en el que los autores reconocen que esta ética no es en modo alguno nueva. «Participa del espíritu del capitalismo desde sus orígenes» (

nrm

: 337), han dicho con razón. Ésta es ciertamente una cita encubierta de Weber. El ethos del Homo economicus es el mismo que el del Homo religiosus puritano, sólo que sus motivaciones, aspiraciones, objetivos conscientes e inconscientes han cambiado. Se trata de la misma ética, pero desalojada de todo espíritu y motivo religioso reformado. El problema ya lo vio Weber, como se reconoce en una lejana nota (

nrm

: 358, número 65) cuando, citando a Alain Ehrenberg, se nos recuerda el pasaje de La ética protestante y el espíritu del capitalismo en el que se defiende que, despojada de todo sentido ético-religioso, la persecución de la riqueza adquiere

ahora el carácter de un deporte.

Podemos decir que el problema del neoliberalismo fue cómo fortalecer, ya sin motivo religioso trascendente alguno, esta nueva interpretación de la persecución de la riqueza de un modo más solvente, y así dar una vuelta de tuerca a la extensión de la racionalización weberiana (

nrm

: 326). Su cuestión es, como ya vio Habermas, cómo motivar a que todo el mundo entrase en ese deporte. Para ello, la dimensión deportiva tendría que formar parte de una concepción del mundo general de la vida humana. Aquí teología hace referencia a la racionalización exclusiva que parte de un único motivo elevado a tema central de la existencia. Para ello, resultaba imprescindible afinar y aplicar a la vida personal los elementos psíquicos que motivan al deportista en general a enrolarse en una carrera sin fin por superar récords y metas. Por supuesto, ese elemento psíquico fundamental es el goce. El motivo que se elevó a centro ético necesitado de racionalización fue la euforia del goce. Por supuesto que el goce implica una drástica decisión reductiva de otras formas de vida. En efecto, el deportista es el ejemplo perfecto de la personalidad que integra la aparente contradicción que señaló Daniel Bell entre principio de goce y dimensión ascética, algo que para Freud no tenía secreto alguno, pues conocía las flexibilidad de las pulsiones. En realidad, los puritanos ya habían logrado actualizar una síntesis de estas dos dimensiones al vincular la ascesis con la fe eficaz de las obras. Sin embargo, condicionados por San Pablo postergaban el goce al final de la carrera, a la llegada a la meta. El deportista moderno, por su parte, fragmenta esa carrera en actos gozosos diferenciados, perdiendo la sobriedad ante la euforia. Con el arquetipo del deporte se lograba encontrar de forma continuamente repetible el elemento motivacional que Habermas echaba de menos en su Problemas de legitimidad del capitalismo tardío.

De este modo, un mundo sin trascendencia podría lograr desde instancias inmanentes los mismos rendimientos que en el mundo puritano se lograba mediante la cuestión de la predestinación. Cada momento podía entregarse a su intensa emoción, pero cada uno podía disponer de su goce ejercitándose en la competencia. Por decirlo con Blumenberg: el viejo comparativo de la teología, que se miraba en el espejo de un Dios al que se habían desplazado los atributos de omnipotencia y omnisciencia, se desplazó a una continua comparación entre

seres humanos compitiendo por el poder y el saber. Sin embargo, ese goce no podía suplir la vieja cuestión de vertebrar la totalidad de la existencia, el final de la carrera, que decía san Pablo en 2ª Timoteo, 4, la cuestión del «tiempo de mi partida». Este aspecto, relacionado con el principio de muerte, no estaba resuelto en ese goce entregado a los actos de competencia. Sólo si se daba solución a este punto se podría reocupar la mentalidad religiosa. Sólo con ello el mundo de la economía material se podría afianzar en una economía psíquica que penetraba en la estructura profunda de la subjetividad, tanto con el principio de placer como con el principio de muerte.

La solución que se encontró fue reforzar el principio del goce con una estructura afín a la plusvalía del capitalismo. Así se dio con lo que Lacan llamó el plus-de-goce. Lacan lo teorizó con el asunto estrictamente teológico del paso del Otro al otro, un paso que es teológico-político en la medida en que logra una premisa de toda teología política: la eliminación de todo Otro, de toda dimensión específicamente trascendente a favor de algún tipo de instancia inmanente que la represente de forma exhaustiva. El Otro entonces se torna inconsistente. Pero a través de esa inconsistencia se abre paso un lazo que une a la vida mediante una serie infinita. La genialidad de Lacan, que estaba precisando su propuesta de formar un discurso amo-capitalista (la verdadera respuesta a la cuestión de Weber) consistió en vincular la plusvalía, el dispositivo coactivo básico del capital, al plus-de-goce, el dispositivo subjetivo capaz de asentarlo en el psiquismo para así no tener que administrar la pulsión de muerte. Ésta es la función del objeto a, que sutura la pérdida del Otro otorgando al goce esa dimensión de plus capaz de hacer olvidar la pérdida, por lo que no se ve cómo este elemento puede ser el puente hacia estrategias emancipadoras. Que Lacan haya analizado este asunto a la luz de la apuesta pascaliana nos muestra su afinidad electiva con el juego, con el deporte. Lo decisivo es que tiene que trazar un lazo que una a la totalidad de la vida.[58]

Podemos definir el plus-de-goce no como la cualidad del propio placer respecto a un deseo puntual, sino como un placer que siempre incluye la promesa de aumentar, ampliar y acelerarse, de tal manera que garantice su crecimiento, presencia y acelerada renovación; en suma que implique rendimientos crecientes. Es la lógica del progreso aplicado al principio de placer, con sus aceleraciones y sus cadenas infinitas. En este sentido implica la aceptación general de la lógica capitalista del mercado como aquello que debo interiorizar, como instancia que me elige a mí y que me capta como una copia copia estructural y viviente. Por supuesto que una de las dimensiones que debe

prometer es la capacidad de anticiparse al gozar con otros, ser el primero entre otros. En todo caso, siempre asume la reducción deseable de capital a la vinculación alegórica y acelerada al otro como mercancía. Este por supuesto no puede ser el último estadio de la cuestión, como veremos. Pero ahora interesa comprobar que el problema era el de Habermas, la motivación y la subjetividad. Esto lo comprenden Dardot y Laval cuando hablan de la instauración de «sanciones, incentivos y motivaciones cuyo efecto es producir funcionamientos psíquicos de un nuevo tipo» (

nrm

: 326). En otro lugar hablan de «sofisticadas técnicas de motivación» (

nrm

: 332). El plus-de-goce es el resumen de esas técnicas sofisticadas. Y sin embargo, tiene un fallo. Por decirlo en términos de Lacan le falta el paulino point de capiton.

La prestación fundamental de la predestinación puritana, como motivación religiosa última en nuestra relación con el Otro, consistía en ofrecer a los fieles un centro total de la existencia, o como dicen los autores, «la unificación de los diferentes regímenes de existencia» (

nrm

: 336). Sus efectos fueron la ordenación de todas las demás esferas de acción social desde la centralidad de la religión. Ésta fue la esfera central y desde ella se interpretó la familia, la estética, la ciencia, la economía, la política y el eros. Todas estas esferas se reconocieron, pero obtuvieron su significado concreto y se sobredeterminaron desde la esfera religiosa. En este sentido su Otro era auténtico y genuino. La cuestión decisiva de la nueva época deportiva del capitalismo consiste en cómo lograr esa misma sobredeterminación de todas las esferas a partir de la economía, de tal manera que no sólo no se pusiera en duda la intensa participación de todas ellas en la competición de la vida económica propia del capital, sino que esa participación se convirtiera en la cuestión central de la existencia. Lograr que todo esté atravesado por el cálculo económico, no como un valor simbólico de Otra cosa, sino como realidad motivacional última y gozosa.

Éste era el reto: mediante un motivo expresamente económico producir el mismo sujeto que los puritanos alcanzaban desde un motivo religioso. Sería por fin un capitalismo autoconsciente, pero sin usar la conciencia para aumentar la distancia crítica y normativa respecto a él. Un capitalismo basado en un deseo autoconsciente de capitalismo, que ya no se relacionara con él como algo sobrevenido, inconsciente, sino buscado. Ya no sería el Otro trascendente, o su reflejo simbólico, sino más bien un deseo específico de capitalismo como lo que todavía siempre falta realizar, como un nuevo Otro. Que cada goce sirva a este deseo específico es lo que constituye el plus-de-goce. Para ello, la totalidad de la subjetividad, sin resto alguno, se debía implicar en esta tarea desde las fuentes últimas de la motivación. Nuestros autores hablan con razón de un «sujeto de la implicación total de sí» (nrm: 331).

Podemos expresarlo en lenguaje lacaniano, como a veces hacen los autores, diciendo que en cierto modo, y como efecto del poder hegemónico que produce el medio como realidad trascedente a la libertad, se genera un retorno del otro al Otro inmanente, como nos recuerda Gabriela Camaly,[59] paso decisivo para generar una teología política. El capitalismo, que se había producido inconscientemente, como un resultado sobrevenido persiguiendo el favor y el deseo del Otro religioso, ahora reocupaba ese lugar, producía un deseo consciente de capitalismo, se elevaba a verdadero Otro y demandaba del sujeto que se dejara ocupar por su deseo como condición de garantizarle su plus-de-goce. Y de la misma manera que cumplir el deseo del Otro divino producía la dínamis, la potencia del espíritu que estudiaron los principales reformados,[60] ahora, interiorizar los deseos del Otro capitalista, del amo, llevaba consigo un nuevo sentido de empoderamiento. Por supuesto, como dicen los autores, «con ello no hemos salido de la jaula de acero de la economía capitalista de la que hablaba Max Weber. En cierto sentido habría que decir, más bien, que se obliga a cada cual a que se construya por su cuenta su pequeña jaula de acero individual» (nrm: 335). Esto es correcto, lo que testimonia la continuidad del neoliberalismo con el análisis weberiano de la secularización. En realidad, esta conclusión es

convergente con lo que describió Weber como pérdida de alma general del capitalismo deportivo moderno, que él atisbó como dominante por debajo de la vida democrática estadounidense. Así que cuando se cita la frase de Thatcher, «Económico es el método. El objeto es el alma», el significado weberiano real de la frase es «económico es el método como forma específica de perder el alma». Ella fue la representante de un metodismo ya vacío, capaz de convertir esa mera forma instrumental en realidad.

Hoy podemos decir que esa pérdida del alma tiene que ver con eso que el neoliberalismo promete y promueve, «una racionalización del deseo» en la dirección exclusiva de la economía. Pues racionalización aquí es sinónimo de estrechamiento del sentido del deseo a aquello que pueden traducirse en mercancía o alcanzarse a través de mercancías. Resolver el deseo por medio de mercancías pronto descubre su fragilidad si no se le añade el plus-de-goce del deseo de capitalismo. Pero este último deseo, como tal, no es racional, sino tan extraño como el deseo del Otro religioso, algo que Weber observó con claridad. Los bienes deseables del mundo quedan desterrados en su pluralidad y con ello la vida queda desertizada en su racionalidad. Sin embargo, para que el capitalismo aparezca como Otro, los bienes que puedan desearse a través de mediaciones económicas tienen que presentarse como infinitos, masivos, continuos, renovables, de tal manera que el sujeto no lo perciba como una desertización, sino como algo pleno. El plus-de-goce no puede decaer. Si decae muere. Elevar el capitalismo a Otro implica la voluntad de forclusión, alcanzar el olvido completo de una falta y el cierre de la subjetividad según la positividad del principio de placer y la utilidad marginal. Aquí se puso a prueba la cuestión que Habermas apuntó del equilibrio antropológico. Lo que estaba en cuestión era si podríamos desplazar completamente la pulsión de muerte, algo que está íntimamente relacionado con la falta originaria.

Por todo ello, los autores han podido hablar con razón de la gestión de los espíritus (

nrm

: 329). Sin embargo, han querido también identificar las diferencias entre la vieja ética puritana vigente en la fundación del capitalismo y la nueva del actual neoliberalismo. Y aquí creo que se abre paso la tesis que les vedó comprender la biopolítica neoliberal como nueva teología política. Pues Dardot y Laval dicen que la nueva ética, en la medida en que no es una ética de la autorrenuncia, ni

obedece las órdenes de un superior, «está en las antípodas de la «conversión» que fue la propia del ascetismo cristiano de los siglos iii y iv, una ética precisamente de ruptura con uno mismo» (nrm: 338). No estoy seguro de que las cosas sean así. Primero, porque el puritano clásico tampoco obedece únicamente a un superior, sino al superior tal y como aparece ante su propia conciencia a través de la vocatio; segundo, porque la conversión, lejos de ser una autorrenuncia, le permite romper con el yo aparente, con el hombre viejo, no con el verdadero yo, con el hombre nuevo. Renuncia a lo muerto, no a lo vivo. No es una depotenciación de sus capacidades, sino una intensificación de su poder. No hay por tanto autorrenuncia o la hay tan escasamente como ahora. La continuidad de la idea de libertad une ambas éticas. Pero nuestros autores continúan: «Es incluso profundamente distinto de la ética del trabajo que fue la del protestantismo de los inicios, porque si bien es cierto que invita del mismo modo al sujeto a una autoinquisición permanente y a un control de sí mismo sistemático, ya no hace del éxito en el trabajo el signo de la elección divina, que debía supuestamente procurar al sujeto la salvación. […] El gran principio de la nueva ética del trabajo es la idea de que sólo puede producirse la conjunción de las aspiraciones individuales y los objetivos de excelencia de la empresa […] si cada uno se convierte en una pequeña empresa» (nrm: 339). Por supuesto, estamos ante dos mundos distintos y dos épocas del capitalismo. Pero las diferencias se derivan de la diversa interpretación de salvación como deseo del Otro. Se trata de una diferencia del horizonte religioso. En los puritanos el Otro todavía era trascendente al capitalismo y se mostraba cuando al final de la vida todo lo propio se legaba a otros fines. En los neoliberales el capitalismo era el propio Otro deseado.

Como dicen Dardot y Laval, la clave de todo el asunto reside en que el sentido último del nuevo hombre ahora es lograr una capitalización de sí mismo, cumplir en sí el deseo del Otro capitalista. Es la propia noción de salvación la que ha cambiado aquí. Ahora pasa por la capitalización consciente de sí. La estructura del psiquismo es la misma desde el punto de vista formal y reclama las mismas mediaciones éticas. Lo importante es que sólo si la capitalización es el centro existencial permite elevarse a criterio de éxito del trabajo, como antes lo era formar parte de los predestinados que por gracia eran capaces de cumplir el mandato del Otro. La certeza de salvación sigue rigiendo, sólo que ahora salvarse es capitalizarse. Esta capitalización pasa por dotarse de valor financiero, de crédito (

nrm

: 357), algo que califica al sujeto en sí. Se trata de una mirada integradora de la totalidad de la existencia, que define la vida de forma constante, domina el futuro y requiere, como la certituto salutis, una confirmación permanente, pues nunca está por completo garantizado. Por eso, la racionalización debe desplegarse «a lo largo de toda la vida» (

nrm

: 342) mediante evaluaciones, controles, rendimientos, etcétera, semejante al libro de la conciencia del puritano.

Por supuesto que no podemos disminuir las diferencias entre las dos formas de entender la salvación. Una gozaba de una dimensión de transcendencia. La otra es completamente inmanente. Pero ambas están al servicio de fortalecer el yo en sus obligaciones para con el Otro que impone misiones y mandatos. El puritano antiguo quería volcar todo su inconsciente en la praxis metódica, proyectarlo y agotarlo en su energía y afecto consciente mediante la acción capaz de atravesar toda su subjetividad. Todas las dudas propias de la inseguridad de un decretum desconocido las suturaba mediante la atención práctica obsesiva a la tarea bien hecha capaz de producir resultados verificables. Esta fe eficaz fortalecía la dimensión yoica y le permitía controlar la demoníaca rebeldía del mundo natural, incluida su propia parte natural. El neoliberalismo también pretende volcar toda la energía libidinal del inconsciente en el refuerzo del yo, en su productividad y consumo, en su capacidad de adaptación al medio, en su fuerza de autocontrol racional. En ambos casos tiene lugar la autorreflexión y la

acreditación de la verdad del autoconocimiento a través de la acción. En ambos la mediación es la fe eficaz a través de las obras. La vigilancia, la autoevaluación constante, el control de sí, el rendimiento, la capacidad de dar cuenta, todo eso (

nrm

: 355) no cambia. Lo que cambia aquí es el goce que se le permite al yo, los bienes de la gracia y del carisma: en el puritanismo clásico mediante la certeza de cumplir en cada acto productivo el deseo del Otro innombrable, trascendente, sin rostro y sin posibilidad de traducción inmanente; en el neoliberal mediante el cumplimiento del deseo del Otro capitalista perfectamente nombrado, capaz de encarnarse continuamente mediante la activación del principio de placer a través de mercancías, ahora sobredeterminado como plus-de-goce. Con Lacan, que aquí se aproxima a Benjamin, podríamos decir que hemos ido del Otro al otro y regresado al Otro. Pero mientras tanto el sentido de esa instancia teológica ha cambiado. Esta diferencia es decisiva, desde luego, porque el puritanismo permite todavía la existencia de alma, estrechada pero intensa; mientras el neoliberalismo la mata bajo el dominio de plus-de-goce que tapona con arrogancia el sentido de pérdida, de la totalidad anímica, en el cumplimiento de la producción de plusvalía.

La diferencia de regímenes, sin embargo, no se elimina y no sólo porque el puritanismo clásico no diseñó un sentido del poder universal, dado su carácter sectario y autoimpuesto y su vieja sospecha respecto de mezclarse en el poder político considerado tiránico por lo general. Ahora no hablamos de aquellos aspectos que analizamos en los parágrafos anteriores. Hablamos de las diferencias de comprensión de la subjetividad. En este sentido, el puritano clásico sabe que en la conciencia del yo también ha de incluir el principio de muerte, administrarlo de una manera central. Salvación era para él la victoria sobre la muerte mediante una vida capaz de disponer de un point de capiton visible ante los demás como integridad, ejemplaridad, reconocimiento comunitario, aliento y gratitud. El goce neoliberal, en la medida en que no conoce racionalidad que no sea autorreferencial e individual, no puede integrar de forma consciente una administración del principio de muerte y necesita el subrogado del plus-de-goce, que tapona la falta que el principio de muerte encierra y así lo intenta olvidar en el objeto infinito de la acumulación.[61] Por eso cabe la pregunta, como nos recuerdan Jorge Alemán[62] y Enric Berenguer, de si al final el neoliberalismo puede ser un management cerrado del alma.[63] Y desde luego tienen razón al responder negativamente. Sencillamente, el dispositivo

neoliberal busca ignorar el límite que propone el principio de muerte mediante una proyección infinita que se apoya en la creencia de que siempre habrá un otro porque el capitalismo es el Otro. Ignora los límites para en el fondo no moverse. Tenemos así la construcción de lo que Tugendhat llamó una trascendencia inmanente[64]. Por eso la descripción final de esta subjetividad es que la superación indefinida de sí mismo (

nrm

: 360) jamás se mueve de su estado inicial. Un gobierno pastoral bajo estas condiciones es por naturaleza estable. Sólo la irrupción de una verdadera trascendencia puede acabar con él. Sólo un Otro que no responda al deseo, que no consienta jamás integrarse en el deseo del otro, sólo la irrupción de lo Real puede acabar con él. Y sin embargo, lo Real existe y su presencia en nosotros como principio de muerte, también.

Mientras tanto, no es que la forma teológica de la salvación haya desaparecido del mundo, sino sencillamente que se ha perdido toda invocación simbólica al Otro. Al conformar como Otro el marco capitalista que opone resistencias a nuestras competencias racionales, sólo se puede ofrecer una encarnación alegórica del mismo bajo la forma de mercancías, ahora ya objetos del plus-de-goce. Es sencillamente una teología del Otro inmanente, una teología sin teología que insiste en algo propio de la vieja: el desprecio ascético o la liberación del cuerpo, portador último del principio de muerte, ahora definitivamente prescindible; pues en efecto el plus-de-goce sólo requiere agitación en la economía del psiquismo.[65] De ahí la íntima afinidad entre el capitalismo neoliberal y la creación de la virtualidad centrada en la capacidad afectiva de atención alucinatoria del deseo a través de la imagen.

¿Dónde estaría entonces la verdadera innovación del neoliberalismo? Los propios autores lo expresaron de forma nítida cuando dijeron que «la gran innovación de la tecnología neoliberal consiste, precisamente, en vincular directamente la manera en que un hombre es gobernado con la manera en que se gobierna a sí mismo» (

nrm

: 337). Entiendo esta tesis, que comparto, de esta manera: la gran innovación es que esta teología sin teología, el Otro inmanente del capital, ha abandonado la

construcción de secta y ha invadido el espacio público universal; se ha elevado a principio político de poder en el que la dimensión coactiva del medio se identifica con el principio de la libertad en el psiquismo como deseo. La gran innovación ha sido trascender la dimensión teológica privada, sectaria, limitada con que nació para convertirse en teología política de poder mundial. No sólo se obedece al gobierno potencialmente mundial, sino que al mismo tiempo se obedece uno a sí mismo. El Otro es un yo mismo. El vínculo es esencial, de encarnación, y más fuerte que el antiguo de la gracia. Esto jamás lo habrían firmado los puritanos. Su afán era todavía diferenciar entre teología y política, entre el Dios trascendente y el fiel, lo que permitía mirar con distancia crítica cualquier obra de los seres humanos. Ahora teología y política van unidas de la mano y ese Otro que crea una segunda naturaleza es él mismo una obra humana. Un Otro sin resto trascendente es intolerable para el viejo sentido puritano de las cosas. El coste de esta transformación consiste en ofrecer una noción alternativa de comunidad de salvación, algo que tiene una relevancia inevitablemente política. De este modo veremos la paradoja previsible y completa de que una teología sin teología acaba generando una política sin política. Eso es el neoliberalismo.

Neoliberalismo y comunidad de salvación

Ahora debemos fijarnos en el juego estrictamente positivo del gobierno biopolítico en tanto que trasciende la noción de salvación singular y la proyecta al espacio público. Pues si quiere heredar el viejo gobierno pastoral, el neoliberal debe forjar una idea que reocupe la vieja noción de comunidad de salvación. Sin la convicción de participación en esta comunidad, no hay verdadero gobierno pastoral. Lo que se busca y se tiene que garantizar es la libre y plena participación voluntaria en esa comunidad, a pesar de sus dimensiones coactivas innegables. En la biopolítica como forma de teología política del gobierno neoliberal, esa comunidad de salvación no puede conformarse al margen de aquello que constituye el fondo ontológico mismo sobre el que se levanta toda biopolítica, la categoría de vida. La comunidad de salvación traducida a la comunidad de vida es la pertenencia a la categoría de los normales. En efecto, como recuerda Laval, «la libertad no juega nunca sola» (

fb

: 27). Por supuesto, la normalización implica disciplina, que desde antiguo era el terreno del gobierno pastoral. No es que esa disciplina ya no sea propia de los dispositivos represivos. Debemos recordar que estos dispositivos represivos no fueron nunca los originariamente disciplinarios en la modernidad. Aquí Foucault se equivocó y puede que Laval con él.[66] En la Edad Moderna sólo se pretenden imponer determinadas conductas de control a los que no se autodisciplinan; las coacciones eran significativas y específicas sólo por su lugar excepcional, frente a los que se integraban voluntariamente, por su misma libertad, en el gobierno pastoral según las reformadas técnicas del cuidado de sí. Creo que lo más interesante de los planteamientos de Foucault es esa dialéctica entre dentro y fuera de los dispositivos de control. Los dispositivos de control como encerramientos, casas de locos y de trabajo siempre impusieron al resto de la población las disciplinas a las que los reformados se sometían por propia libertad. De la misma manera, hoy se abre paso una dialéctica de instrumentos panópticos de control del medio, bajo los que se despliegan todas las autodisciplinas del cuidado de sí propias del ethos económico. El dentro y el fuera aquí también van correlativos y los análisis de Deleuze de las sociedades

de control no siempre fueron sensibles a la condición de posibilidad de las mismas, las sociedades de autocontrol.

Aquí, como sucede en Max Weber, la noción de vida normal excede el problema del sujeto económico e implica una profunda discriminación que reproduce la vieja idea de los elegidos. Se trata por tanto de cómo la normalización de la vida, el equivalente a la pertenencia a una comunidad de salvación, se canaliza por el esquema o la vía estrecha del cumplimiento estricto de los deberes del marco económico. Desde la fuerte y autoconsciente relación entre salvación y economía, que descubrió Max Weber, esta conexión no nos puede extrañar. Los medios económicos no fueron sino la forma mundana de canalizar la certeza de aquel sentimiento de salvación. Ahora normalizar la vida es salvarla y eso implica entregarse a la competencia económica, su rendimiento de certeza de sí, de sentido de superioridad moral y vital innegable. Quien no entra en esta competencia, ese anormal, está radicalmente condenado. La normalización integra el sentido de la salvación porque define la posibilidad de su contrario, el fracaso. No hay salvación sin condenación. No hay elegidos sin reprobados. Esta cualidad hace del neoliberalismo un gobierno de la vida a través de la economía. Sin embargo, la vida disciplinada ya no es símbolo último de la salvación, sino la propia salvación material; como todo gobierno real, es pastoral e implica producir subjetividad. No impone una manipulación de los intereses, sino sencillamente expresa la necesidad de ser parte de una comunidad de normalización exitosa.

Para eso funciona el medio en cuya formación se implica el poder con sus luchas, estrategias y tácticas. Así se logró generar la segunda naturaleza que integra la parte de leyes naturales que no se pueden alterar. Salvarse en ese medio es lo que permite el gobierno, la dominación que permite a cada uno el sentido de la libertad propio del cuidado de sí. La categoría de la mano invisible era un asunto diferente. Fue la noción que mantenía una dimensión religiosa en el liberalismo clásico, la señal de un Otro providencial trascendente. Designaba al Dios de los puritanos, que era oculto y opaco, pero que no por eso dejaba de ser menos providente, aunque no nos mostrara las reglas de su providencia. En todo caso, es una huella de la contingencia de la acción. El neoliberalismo no tiene trascendencia. No hay providencia en este estado de naturaleza salvo la que tú puedas introducir. No hay predestinación ni mano invisible. Sólo lucha y necesidad.

El imperativo de no releer su propia obra, ya mencionado, impidió a Foucault

poner en relación la noción neoliberal de biopolítica, como gobierno de la población según la forma de la economía (por medio de la noción de competencia que estructura el medio o campo de acción de los demás), con sus análisis de la historia de la gubernamentalidad y los dispositivos de seguridad y con sus análisis de Canguilhem. En suma, no trabó ni organizó bien toda la obra final de sus seminarios. Olvidó que los dispositivos de seguridad y policía estatal son la otra cara de la disciplina eclesial de la libertad, y que ambos unificados corresponden a la producción del moyen actual y gobierno biopolítico en el que viven los normales. Por tanto, el medio es el resultado de la estructura de pouvoir, y en ese medio transcurre la dominación o la gubernamentalidad. El medio ahora es la condición de posibilidad de que la salvación o la condenación se deban a ti mismo, a tu inteligencia, a tu capacidad de lucha, a que tu capital humano sea el correspondiente a tu virtud. Por eso, el instrumento de la biopolítica como gubernamentalidad es el cuidado de sí, la vieja técnica que desde siempre fue el principio de la disciplina ordenada por el gobierno pastoral. Por eso también insiste Foucault, como ha visto Laval, en que ha de afectar a todos los dominios de la existencia (

fb

: 40). En realidad, sólo si lo hace puede heredar el sentido de salvación. Es por su capacidad de afectar a la estructura general de la vida, de dotar de un sentido al sufrimiento, al goce y la alegría, por lo que este gobierno conecta con algún sentido íntimo de la subjetividad, la base de toda nación de salvación, sin la cual ningún gobierno puede aspirar al libre consentimiento en la obediencia.

Así que, sin un sentido normalizado de la vida, no hay forma de que el neoliberalismo se dote de la suficiente fuerza como gobierno pastoral que vincule libremente a los seres humanos al cuidado de sí dentro del medio coactivo que crea el poder. No hay sentido de salvación que no sea administrar el fin de la vida, con los elementos implicados en lo que sostiene toda vida, la pulsión de muerte. Ya hemos visto que este elemento es deficitario en el gobierno biopolítico. Pero tampoco hay salvación si no hay sentido comunitario, si no se busca la salvación en común, si esa comunidad no se reconoce a sí misma, si no hay diferencia con la condenación. Todo eso es lo otorgado por la noción de normalización. Esta política de la vida supera la dimensión antigua del cuerpo y del alma. Concierne a la higiene y la salud, por un lado, al estado de ánimo y al goce por otro, y genera un régimen de relación con el cuerpo, como soporte externo e imaginario de los bienes que puede demandar el psiquismo.

Ese régimen, por supuesto, pretende a la vez intensificar la vida y prolongarla, algo que es inviable según las leyes de la termodinámica, que la biopolítica neoliberal desea ignorar porque para él no existe lo Real.

Sin embargo, la noción de vida que ofrece su base el pensamiento de Foucault no parece propia de esta idealización forzada del pensamiento neoliberal. Éste es uno de los problemas centrales de la aproximación de Foucault al neoliberalismo. Él tomó la noción de biopolítica sencillamente del ordoliberalismo. Por eso en El nacimiento de la biopolítica el ordoliberalismo era decisivo y fundamental. Por su parte, se aproximó al fenómeno de normalización desde Canguilhem, como es sabido, a quien reivindicó como su maestro verdadero. Sin embargo, estas dos nociones de vida no fueron puestas en relación ni sistematizadas entre sí. La noción de vida está conectada para los ordoliberales con el concepto de Lebenswelt o mundo de la vida, pues eran lectores de Husserl. Una vitalpolitik era para ellos aquella que permitía producir la estabilidad de ese mundo de la vida, pues hay una relación fundamental entre mundo de la vida y estabilidad.[67] Apenas se puede evitar reconocer que lo que se abría camino en el ordoliberalismo era una concepción organicista matizada de la vida social propia de profundos resultados históricos. Ese resultado era necesario protegerlo, incluido el medio ambiente transformado por la acción del ser humano. Aquí rebotaban las resonancias que procedían de la tradición cívica alemana que, ante todo, se aferraba a la ética social orgánica en un intento de hacerla compatible con las duras realidades materiales de la vida. Como tal, la vitalpolitik ordoliberal era de profunda inspiración conservadora. Ése era el medio que, suficientemente idealizado con resortes normativos de vida buena, imponía al Estado su protección a pesar de la competencia económica y más allá de ella.

Sin embargo, lo que había en la base de la posición liberal posterior a los tiempos de Adam Smith, a ese que podemos llamar liberalismo maltusiano y darwinista que ofrece al neoliberalismo su ontología, era otra noción de medio que tenía que ver con aquella realidad natural en la que no se puede evitar la competencia porque ésa es la respuesta inevitable para definir la adaptación necesaria a la vida. No tenemos aquí el organicismo que protege el medio porque es el adecuado a la estabilidad del mundo de la vida que nos constituye como seres humanos en nuestros órdenes concretos. Estamos ante el medio en sentido de Malthus, en el que no se puede vivir sin exclusión, lucha y muerte. Normalización aquí ya no significa constituirse disciplinadamente en atención a los parámetros de un mundo de la vida caracterizada como ordo, sino

incorporarse a una lucha que viene impuesta por la naturaleza de las cosas. En el ordoliberalismo, la normalización ya lograda es una forma de vida que hay que proteger de la competencia desregulada por su intrínseco valor como forma de humanización. Nada de eso funciona en el darwinismo. Hay una diferencia de tono aquí, que es tradicional a la economía política alemana desde la lucha contra el manchesterismo que impulsó la Escuela histórica de la economía nacional. Mientras que el mundo de la vida debe ser protegido en el ordoliberalismo por su sustancia humana, el medio natural debe ser para el neoliberalismo el a priori natural de leyes a respetar con todo su carácter despiadado. El neoliberalismo, que no puede mantener como rendimiento propio de la razón el reconocimiento de un medio natural, tiene que echar mano de una segunda naturaleza, creado por el poder mundial, pero que en su capacidad de coacción permite declarar la verdad de supervivencia de los mejores en una lucha selectiva constitutiva de la vida.

En suma, el medio o marco neoliberal ofrece el terreno de juego para la lucha por descubrir el más eficiente. El mundo de la vida ordoliberal tiene una dimensión histórica, cultural y antropológica. El medio neoliberal es una invariancia que rinde valores epistemológicos en la medida en que permite conocer a los que triunfan y puede decir la verdad del más competitivo. El mundo de la vida ordoliberal debe ser protegido en su humanidad, mientras que el medio ambiente neoliberal no debe ser tocado en su falsa y postiza naturalidad. El Lebenswelt ordoliberal no es una formación consciente, sino resultado del fuerza formadora anónima de la humanidad concreta de un pueblo en su historia, pero a pesar de eso debe ser defendido conscientemente de los asaltos de una competencia inhumana; el segundo, el medio neoliberal es la formación consciente desde el poder mundial de una segunda naturaleza general, un conjunto de abstracciones que tiene que imponerse a los seres humanos con un poder más fuerte que el que ellos tienen, aunque deben aceptarlo libremente como la verdad de su vida. El mundo de la vida ordoliberal es particular y local y tiene sus estilos históricos al margen de sus aspectos estructurales comunes. La capacidad terrorífica de imponer las abstracciones neoliberales como naturaleza es universal.

La mediación entre el mundo de la vida propio del gobierno pastoral moderno y clásico, que sigue alentando en el ordoliberalismo, y la subjetividad que cuida de sí siempre fue la censura. Es una pena que Foucault no haya trabajado esta institución social decisiva, aunque sus comentaristas, como Laval, la han rozado al decir que la censura produce esa situación en la que «cada uno debe ver y ser

visto de la manera más exhaustiva posible» (

fb

: 90). Ya se comprende aquí que el modelo no es el panóptico, que se basa en una radical asimetría entre la óptica activa y la pasiva. La censura clásica fue una de las producciones del gobierno disciplinario pastoral de las iglesias reformadas y definió la respuesta normalizada que se esperaba de los actores mediante el gobierno de sí. Por eso, la censura es menos intensa y más dispersa en el ordoliberalismo, pues se entrega a la organicidad de la sociedad completa, la cual impone la normalización porque tiene una aspiración interna de estabilización. En el neoliberalismo no tenemos una censura orgánica, pues la sociedad ha desaparecido tras el mercado y tras los individuos. En todo caso, sin censura no hay comunidad de salvación propiamente dicha porque ella regula los síntomas de la fuerza y eficacia de la fe y de la confianza, de la obediencia y la disposición que están en la base de la conducta ordenada o desordenada. En este sentido, la censura tiene que estar relacionada con los fines internos de lo que sea la comunidad y de lo que es el individuo, pues de otro modo no se produce el autocontrol característico que es resultado de ella. En el neoliberalismo la censura no es sustituida por los dispositivos de control, que son específicamente diferentes y que no conciernen a la interioridad. Éstos son meramente externos, como el panóptico, frente a la censura que ha de quedar interiorizada. A diferencia de la censura, que ayuda a fortalecer el proceso de normalización libremente aceptado, el control no tiene nada que ver con los fines propios de salvación, sino con las desviaciones externas de la conducta inespecíficas. El panóptico no afecta a las intenciones ni puede interiorizar el motivo de sus exhortaciones. Genera una óptica pasiva, pero no una óptica interiorizada y reflexiva.

Las diferencias entre la censura en el ordo y en el neoliberalismo presentan rasgos adicionales. Esto tiene que ver con el hecho de que mantener el medio en el ordoliberalismo posee una motivación extraeconómica, mientras que en el neoliberalismo el medio es una realidad coactiva a la que debemos adaptarnos en nuestras reacciones específicamente vitales si queremos conocer la verdad de la vida reducida a economía. Y sin embargo, tampoco el neoliberalismo puede confiarse al mero control externo, aunque no pueda prescindir de él como realidad auxiliar del gobierno. Más allá del control, el dispositivo neoliberal necesita del gobierno pastoral, de la dominación en el sentido foucaultiano, y debe implicar una capacidad de orientación interiorizada de la subjetividad

mediante la propia censura. Cuál sea ésta es lo que debemos ver. En el ordoliberalismo, el medio no está sometido a una creación decisionista. Por eso, la censura, como autoconciencia de la norma de la vida en el medio, está entregada no a los creadores del medio, sino a la propia comunidad que es el medio social mismo. Eso no tiene nada que ver con el dispositivo de control, que es un asunto del poder concentrado y panóptico. En el neoliberalismo la censura está concentrada e institucionalizada en los delegados del poder mundial que constituyó el medio, las oficinas concesionarias de crédito como certificado de adaptación. De la misma manera, en el ordoliberalismo hay realidades ajenas a la empresa y al Estado porque el medio es complejo. En el neoliberalismo, todas las dimensiones de la vida se pueden ordenar desde la entrepreneurship propia, la capacidad de producir capital desde el capital confiado. Hay así en el ordoliberalismo un viejo eco del sentido comunitario del pensamiento alemán, frente al sentido individualista del neoliberalismo.

Sin embargo, los dos son formas de comprender la salvación de la existencia. Uno reconoce el medio social como valor, el otro se rige por la optimización de la inversión en todos los aspectos de la existencia. Uno se salva cuando la conservación del medio trasciende la existencia singular y se entrega como legado histórico intergeneracional. Otro salva y supera la censura crediticia cuando la economización y el cálculo permean todos los elementos de la existencia de tal manera que permiten acumular capitalización. La censura en un caso, el ordoliberal, sigue entregada a los aspectos del mundo de la vida; en el otro, a las agencias representativas del poder mundial que decretan las consecuencias automáticas que experimentas ante la pérdida de eficacia en la economización de tu existencia. Desde aquí podemos intensificar los detalles que reocupan la vieja religión. Porque esa pérdida de eficacia no se ha de interpretar como coacción del sistema, ni como resultado natural necesario, sino que debes culpabilizarte por la falta de eficacia en tu control del medio como forma plena de normalización de tu vida. Puesto que esta segunda naturaleza del marco es construida por la razón y la verdad, no adaptarse a ella es culpable, pues emerge de la falta de eficacia en la interiorización propia de su racionalización. Sin esta vida psíquica que concierne a la culpa interiorizada no existe censura, pero sin culpa tampoco existe una verdadera dimensión de salvación. En la mayoría de las ocasiones, la religión de salvación salva precisamente de la conciencia de culpa, cuyos orígenes son de la más diversa índole, justo al identificar la pretendida causa de la misma. Sin ambas, no hay teología política eficaz en sus formas de gobierno. Veamos este asunto del neoliberalismo en lo que sigue.

Formación de medio y aspectos antropológicos

del cuidado de sí neoliberal

Una teología política es siempre a la vez un despliegue sistemático de un poder estratégico y un gobierno disciplinario y pastoral. Es importante que no sea meramente un gobierno disciplinario arbitrario. Ha de incorporar los elementos básicos del poder, que implican una verdad sobre el mundo, la vida y la razón, y una verdad del sujeto, ambas interiorizadas y generalizadas. Sólo así tenemos algo verdaderamente hegemónico. Sabemos que la verdad del mundo propia del neoliberalismo está concentrada en ese subrogado de la naturaleza, propia del liberalismo clásico, que incorpora la categoría de medio. Ya lo hemos visto. Por supuesto, la realidad común como medio es el lugar donde se puede producir la liberación del sujeto, que es idéntica a la vida económica del sujeto. Asumir que éste sea el camino de algo parecido a una positiva salvación puede parecer contraintuitivo, pero lo es un poco menos cuando reconocemos que el verdadero aspecto del problema reside en la comprensión de que la verdad de la realidad del medio nos fuerza a ello y de que nuestra adaptación a él encierra la cuestión del fracaso. Toda comunidad de salvación, basada en la verdad del mundo y del sujeto, sobre la que ha de reposar de hecho toda teología política, implica una dualidad. No hay salvación sin condenación, como no hay amigo sin enemigo. La mentalidad neoliberal, con su idea de un principio natural común al medio y a los sujetos, produce esta dualidad de fracaso y normalización de la vida no como un hecho de la naturaleza, una consecuencia del azar o de la accidentalidad de la vida, sino sencillamente como resultado de capacidades de adaptación que implican inteligencia, carácter, previsión, excelencia, éxito; y en caso contrario, torpeza, debilidad y finalmente culpa. En este sentido, el neoliberalismo ha desplazado la predestinación hacia un elemento sencillamente pelagiano, fruto de su racionalización cerrada y de una verdad universal aparentemente al alcance de todos. Todo queda atravesado por la legitimidad de la meritocracia como fundamento del capital propio. Resulta evidente que la conducción sistematizada de la vida es condición de capitalización. De este modo, podemos definir el neoliberalismo como la decantación histórica de los medios de subjetivación calvinista originaria, de la que se ha separado todo sentido del poder de la gracia, tan eficaz para limitar la idea de mérito. Esa decantación, que dejó atrás al poder

excepcional de la gracia respecto a la vida a favor de la dimensión acumulable de la capitalización, se impone ahora como norma al servicio de sí misma, como forma absoluta de normalización vital.[68]

No podemos entrar en la cuestión de si esta comprensión se dirige contra la «teología de la caída», como recuerda Laval en una de sus obras.[69] El pelagianismo es consecuencia del darwinismo que subyace al neoliberalismo, pero la caída sigue operando en la medida en que los estímulos últimos de adaptación proceden de una naturaleza que, aunque ahora sea fruto del poder, sigue presentando el rostro hostil y coactivo de la realidad. En esta dirección, el antiguo pesimismo de la teología subyace al Homo economicus neoliberal. Lo específicamente importante aquí reside en que la comunidad de los salvados emerge de la experiencia normalizadora misma de la vida individual bajo el mismo medio. La dimensión de comunidad de salvación viene garantizada por el medio común, no porque alguien deba esperar algo del otro. El dispositivo objetivo no tiene que personalizar las coacciones. El medio dicta lo que hay. El neoliberalismo se centra en la realidad del individuo porque, como supo bien el gobierno pastoral, es la sede exclusiva de la conciencia de culpa. Como toda conciencia de culpa, la del Homo economicus debe disponer de un «tribunal económico permanente de cara al gobierno».[70] La financiarización de la vida está relacionada con la elevación de este tribunal a elemento cotidiano, pues de él emerge la única sentencia relevante, la de si se dispone de crédito, el verdadero subrogado de la predestinación. El crédito, la fe en tu futuro personal, es más importante que la capitalización lograda, porque el crédito es proporcional a ella. En todo caso, la capitalización habla del pasado y el crédito habla del futuro, algo que concierne a la conducción racional de la vida y a la normalización de un modo más intenso.

Para que algo reocupe la condición de la vida religiosa y pueda heredar las técnicas del gobierno pastoral, ha de estar en condiciones de afectar a la totalidad de la vida, y precisamente en la medida en que concierne a lo más íntimo de los individuos.[71] Y en efecto, el neoliberalismo lo hace. Cuando Gary Becker define al ser humano como hombre económico, y cuando determina al hombre económico no como trabajador, sino como capital humano, está dotando de sustancia a la indeterminación básica del ser humano, configurando su verdad. Por eso no se puede decir que el capitalismo se base en condición antropológica alguna, como a veces se expresa Laval en su entrevista con Berenguer.[72] Le basta con responder a la indeterminación de su naturaleza. Eso es en verdad normalizarla. La salvación puede ser definida de forma fundamental como la

oferta de una determinación clara de la realidad humana, pues lo insoportable para cualquier conciencia es la indeterminación. El neoliberalismo intenta llevar adelante esta determinación como la verdadera y, por eso, de forma adecuada, Foucault puede decir que el «Homo economicus es el que acepta la realidad».[73] Ahora debemos comprender bien el sentido de esa normalización.

Por supuesto, todo gobierno pastoral debe aspirar a ofrecer algún camino hacia una cierta deificatio. Entiendo por deificatio una experiencia sentida y vivida de aumento de la potencia propia, una intensificación de la forma de vivir la realidad, una permanente sensación de euforia y de capacidad, una proporcional confianza en las propias fuerzas. Por supuesto, el ser humano no puede obviar la dimensión, intrínseca a todo planteamiento religioso, de ofrecer un comparativo con la realidad de los demás seres humanos que le rodean. Deificatio por tanto invoca un exceso respecto de aquellos que viven una existencia sencillamente humana; esto quiere decir, convencional, ajena al carisma que implica ese aporte de energía que caracteriza al deificado. Si el gobierno pastoral no tiene como consecuencia esta deificatio, entonces tarde o temprano dejará de ser atractivo. Todo gobierno pastoral cambia disciplina por intensificación deificadora, sea cual sea el sentido y dirección en que se intensifique la experiencia.

Podemos entender este proceso de transformación vivida como la renovación prometeica del valor del ser humano, que de ser un ente problemático pasaría a tener un valor absoluto. Foucault —y sus expositores más acreditados— hablan del neoliberalismo como la plataforma ideal que ofrece «un proceso de autovalorización» (

fb

: 65). Debemos reconocer bien este asunto. De entrada, podemos decir que no existe proceso de deificatio sin el reconocimiento de que cada sujeto guiado por el gobierno pastoral incorpora a sí mismo un valor absoluto, frente a los elementos ahora menos significativos o secundarios de su antigua vida. Este valor absoluto sólo se manifiesta en el ser finito que es el ser humano mediante un proceso de incorporación a un objeto infinito. Por supuesto, esta dimensión infinita concierne al estatuto de Otro, que ya vimos central en el plus-de-goce. Por eso, y de manera tal que sólo puede derivarse de la teología y de las formas previas de deificación y de absolutización enraizadas en una cultura, el neoliberalismo ha de disponer de un principio de ilimitación, que como vimos era la forma de regresar del otro al Otro. Como desde Hegel sabemos bien, la

operación que estamos describiendo parece posible mediante la incorporación del infinito malo del entendimiento a la vida, en tanto proceso indefinido de aproximación a una realidad en sí misma infinita. Todas estas condiciones se cumplen muy bien en el presente neoliberal, propiciadas por la condición de abstracción que tiene el capital como Otro infinito.

Cuando Laval afirma que «el neoliberalismo americano da así una justificación antropológica a la extensión ilimitada de los mercados» (

fb

: 67), en realidad está desviando el tiro. Se trata al máximo de una antropología atravesada por la dimensión teológica que usa de una comparativo infinito para acreditar lo propio de lo humano salvado. Estamos aquí meramente en formas todavía dependientes de la modernidad. Es más, resulta evidente que esta teología es cristiana pues aspira a que lo infinito se encarne en el ser humano, frente a una teología de la trascendencia absoluta del comparativo teológico respecto del ser humano. Ese Otro radical sólo dejaría a la humanidad afirmarse en el ámbito de la finitud reconciliada consigo misma. Por eso debemos identificar la dimensión teológica subrogada de esta pretendida justificación antropológica, pues sólo tras la senda de la teología puede abrirse camino la emergencia de valores absolutos y de objetos infinitos, de forma de vida que implican la noción de deificatio. La antropología sólo entra en juego aquí de forma secundaria, cuando uno de esos valores absolutos se implementan como procesos ilimitados que el ser humano debe perseguir para diferenciarse de los demás seres humanos, para deificarse. Esto sugiere que sólo lo que en el ser humano puede ser ilimitado ofrecerá base suficiente como portador del valor absoluto. Ilimitada fue la interpretación del texto bíblico, como ilimitada fue la atención a la gracia. Ilimitado es ahora el capital.

Basta profundizar en la genealogía de la modernidad, que es la pretensión fundamental de la obra de Foucault, para darnos cuenta de que en esos procesos ilimitados puso el ser humano su sentido de la autoafirmación. Sólo cuando Nietzsche dejó de tener a la vista el comparativo ontológico, y pronunció su sentencia sobre la muerte de Dios, apareció la intensificación y el límite como parámetro interno a la vida capaz de ofrecer un sentido inmanente a la deificación, mediante el proceso de transfiguración estética. Sin embargo, la reacción de Nietzsche, dirigida contra el darwinismo, no tuvo en cuenta la aspiración de esta por la continuidad. Nietzsche tecnificó la administración de la

pulsión de muerte, aceleró su camino mediante la intensificación estética y puso las bases del sacramento de la aceleración suicida. De este modo, intentó sortear los límites que la vida alberga en nosotros. Al hacerlo planteó el verdadero problema evolutivo al futuro, y obligó a transformar el darwinismo, con su sentido de la masa media beneficiaria de la adaptación, aquel rebaño que tanto despreciaba Nietzsche. Tras él se trataba de intensificar la experiencia al mismo tiempo que hacerla durar. El neoliberalismo, como esquema de gobierno pastoral del hombre económico, produce subjetividad en tanto que ofrece un campo a la autoafirmación indefinida mediante la capitalización y ofrece el frenesí del consumo como forma de plus-de-goce intensificador. En este sentido logra el sueño no completamente logrado hasta ahora de producir una teología política; a saber, generar un poder mundial que es libremente obedecido en tanto que ofrece un marco omnes sobre el que se puede para generar un sentido singulatim de la deificación, una existencia intensa, diferenciadora, y a la vez permanente, una variación de la salvación y de su comunidad. Frente a Nietzsche, no es el ámbito estético el que permite este rendimiento, porque a él le es intrínseca la intensidad y la brevedad. Es la esfera económica la que ha logrado esta prestación. Poder teológico mundial con deificación particular por su obediencia libre, ese es el resulto. Pues no debemos olvidar que esta forma gubernamental asume moverse en el marco creado por un poder decididamente mundial. En este sentido, podemos decir que el neoliberalismo es la forma de legitimar el nuevo poder mundial al reconciliarlo con una idea de salvación. Por eso forja una teología política.

¿Cómo se integra en este análisis teológico-político la influencia de Georges Canguilhem, sobre todo la de su artículo «Le vivant et son milieu»? Por supuesto, este análisis ofrece la base ontológico-antropológica capaz de comprender el fenómeno material sobre el que toda gubernamentalidad se basa. Podemos poner a Canguilhem en relación con las teorías de Plessner acerca de la vida humana y de la normalización como resultado de la superación de la vida como indeterminación. Tal comprensión procede de la vieja tesis kantiana que hace de los seres vivos, y sobre todo de los seres humanos, aquellas realidades que orientan su comportamiento por representaciones. Ahora bien, la representación humana, frente a la animal, es la forma más frágil de orientarse, la más insegura, la más sometida a un proceso reflexivo de duda. Determinar la conducta por representaciones conscientes siempre implica una variabilidad y una indeterminación potencial insuperable. No podemos ahora exponer este asunto en toda su amplitud. Basta con precisar que la vida entendida como máquina de determinación está en la base de la vida entendida como

productividad. La determinación produce algo que antes no existía. Orientarse por las propias representaciones conscientes y determinarse por ellas produce objetos, rituales de verdad, pero también hábitos y técnicas de decisión, subjetividad. Por supuesto que las normas son un efecto inmanente de las prácticas, pero no debemos olvidar que éste es el esquema de toda naturalización, que de este modo muestra sus límites. Esta subjetividad normalizada determina la conducta del cuerpo y, a través de su propia experiencia, normaliza la existencia completa con sus hábitos. En la medida en que surgen hábitos y técnicas, se producen investiduras del cuerpo y desde ellas, como supo Aristóteles, hábitos, corrección, ortopraxis. Esto no nos lleva a decir que la biopolítica neoliberal produce vida. No. El neoliberalismo tiene en cuenta las condiciones específicas de la vida como realidad fundamental y es plenamente consciente del carácter productivo de toda determinación, de su aspecto abierto, flexible, anclado en la futurición.

De ahí procede la tesis de Canguilhem, que ya fue de Simmel, de que la vida es producción de formas al mismo tiempo que conforma y estabiliza su medio, pues una cosa no es posible sin la otra.[74] No podemos pensar una forma sin que esté relativamente estabilizada por la conformación del medio. Pero no podemos pensar que ambas dimensiones operen desde un diseño plenamente autoconsciente ni coordinado. Ese no-cierre consciente, esa forma en tensión es lo que quiere introducir el neoliberalismo en la evolución de las sociedades y, de este modo, quiere realizar un sueño de evolución controlada: la obsesión del capitalismo, su pulsión de vida eterna mediante la permanente tensión e intensificación de la competencia y la readaptación como motivo central. Por eso, todo lo que implique operar desde la comprensión de los dispositivos de flexibilidad de la vida, de exigencias permanentes de adaptación, resulta electivamente afín a este carácter ilimitado del neoliberalismo; y por eso éste no quiere hablar de la estabilización de mundos de la vida como determinación, que era lo que deseaba hacer el ordoliberalismo. Quiere mirar la vida siempre en proceso de reemprender el camino de determinación como experiencia intensificada, manteniendo el marco como trascendental fijo. Para ello lo mejor es no orientarse por sus compensaciones estabilizadoras, por las formas específicas de equilibrar o disminuir la entropía. La previsión sobre una entropía creciente no le asusta al neoliberalismo porque de este modo se mantiene abierto el proceso de determinación, aunque eso implique llevar a la muerte acelerada a muchos. Al neoliberalismo como teología política imperial no le falta ni su escatología ni su apocalipsis. En este sentido, asume como propio de la vida y de sus adaptaciones cualquier tipo de tragedias y como el viejo soberano o el

antiguo Dios también pide sacrificios.

Por todo ello podemos concluir que la vida, y su originaria exigencia de normalización y adaptación, opera como base ontológica en el planteamiento neoliberal y por eso es un gobierno biopolítico. Constituye este contacto entre neoliberalismo y naturaleza de las cosas sin el que la nueva teología política no puede vivir, el índice de que la naturaleza primera y material mantiene su continuidad con la naturaleza segunda del marco de la competencia. Sin tener plena conciencia de que, a su manera, se cumple la realidad natural de la vida, el neoliberalismo no podría estabilizar su política en la segunda naturaleza que ha generado su poder. De esta manera, la ontología de la naturaleza de las cosas oculta el poder mundial que eleva a medio definitivo el capitalismo en tanto que proceso de naturalización. No hay naturalización sin olvido de la agencia del poder. La ciencia social dominante con su actualismo presentista, en este sentido, opera como un aliado de la ideología al ocultar el poder genealógico tras la estructura de su verdad. Acabar con eso fue el gran mérito de Foucault, que hizo imposible el funcionalismo con el que se quiso neutralizar a Weber. Pero en todo caso se necesita esa dimensión ontológica de la vida para exigir una desnaturalización completa, consecuencia de la indeterminación natural originaria y de la pulsión de forma. Sólo así se puede garantizar que lo que sucede está bien enraizado en la evolución de la realidad, algo a lo que Foucault hizo referencia en su trabajo «Les machines à guérir». Sólo sobre esa base genealógica, impuesta por la dimensión constructiva de toda determinación de la vida, las abstracciones de economía racional pasan a interpretarse como expresiones de poder en continuidad con los dispositivos darwinistas. De otro modo, la historia pasada del capitalismo se reinterpretaría como el camino irreversible en la evolución de la vida. De esta manera, la ciencia económica podría interpretarse como el sistema de respuestas adecuadas al medio natural y sólo por eso la economía pasaría a ser la sistemática general de la vida, como Foucault vio con meridiana claridad.[75] Pero hace mucho tiempo que sabemos que el darwinismo no describe la determinable central de la evolución de las sociedades humanas.

Esta sistematicidad científica de las respuestas ante un medio construido constituye la normatividad básica del sistema neoliberal, su espacio normativo, su vademécum y catecismo. Por supuesto, es la condición de posibilidad del preguntar y del responder. Como sistema de veridicción se acerca a la armonía prestablecida de problemas y soluciones. Por supuesto, de él sólo se deriva culpabilidad en las desviaciones de su verdad; culpa y verdad que ha de ser

interiorizada como una verdadera orientación de la conducta singular. Sólo por esta naturalización normativa se puede llegar a producir el hombre económico y por eso es tan importante mantener viva la memoria del poder que hay detrás de su universalización. Pero por eso es más importante aún recordar la todavía más originaria indeterminación insuperable que no tiene cerrados sus caminos alternativos, junto con aquellos hallazgos que no tienen raíz darwinista.

Producir lo humano nunca podrá ultimar el trabajo de determinación de un ser que se orienta no por normas, sino por sus representaciones de las normas. Esa contingencia de los resultados previsibles de las normas, en la medida en que están mediadas por sus representaciones, es lo que detectó Paul Valéry al invocar que somos la especie zoológica que «tiende por sí misma a variar su dominio de existencia».[76] Wittgenstein aludió a lo mismo con la ambivalencia de lo que significa seguir una regla y Kant sospechó lo mismo al considerar que el juicio carecía realmente de regla. Por eso no hay técnica sin variaciones, como no hay norma sin desviación, ni teología sin heterodoxia. Pero el desmontaje o la divergencia de unas normas no puede ser sino la lucha respecto a otras posibles. Todos los intentos de regresar a una indeterminación en la que permanecer y de la que partir (como una physis anclada en la diferencia ontológica frente a los entes) son inviables, aunque sólo sea porque la representación de la indeterminación en sí misma es imposible y daría lugar a variaciones determinadas. Por eso no hay resistencia abstracta, como tampoco existen luchas entre las realidades determinadas y aquellas que propugnan una indeterminación. Eso es un sueño de la filosofía y su estéril empeño de reversibilidad plena, la verdadera ilusión de la omnipotencia mágica del pensamiento. Sólo hay heterodoxias, luchas por formas de normalización interpretadas de forma diferentes en sus inevitables variaciones. Por eso las heterodoxias son tan importantes para recomponer la división de poder y la imposibilidad histórica de los poderes mundiales y por eso son fundamentales para impugnar las pretendidas teologías políticas.

Si hemos de recuperar la diferencia de Foucault entre normalización disciplinaria y normalización biopolítica (relacionada con los aspectos objetivos y subjetivos de la dominación), nos damos cuenta de que la primera (la que administra el medio genealógicamente producido por el poder) es una imposición que se aplica a la vida al margen de las representaciones que de ella se hace el ser singular; una forma de la segunda, en todo caso, sí es antropológicamente necesaria, porque la vida no puede prescindir de su capacidad de producir normas ni puede hacerlo al margen de su experiencia, de sus equilibrios y

homeostasis.[77] Lo que no es necesario es que la normalización biopolítica asuma como condición fija la normalización disciplinaria del marco que impone el capitalismo. Pues bien, esta normalización biopolítica o bien obedece aquella que le marca la disciplina del marco, o es siempre heterodoxa e implica normalizaciones diferenciales. Por eso el heterodoxo es tendencialmente un singular, algo que se vio en el proceso imparable que condujo de las iglesias a la comunidades reformadas y de estas a las sectas. La sociedad de normalización capitalista, la verdadera forma de la teología política neoliberal, se produce cuando la normalización disciplinaria producida por el poder se impone también como normalización biopolítica, según la adecuada expresión de Foucault.[78] Entonces se logra la teología política pues el poder y su marco invaden el fuero interno como una verdad libremente aceptada, no sólo otorgándole obediencia, sino encarnación experiencial e intensificación de la vida, cumpliendo el sueño que tantas veces expresó Carl Schmitt de reponer la unidad política originaria en una homogeneidad completa. Esto implica que cuando se logra unificar disciplina y biopolítica, medio y gobierno de sí y de los otros, apenas haya posibilidad de heterodoxia. Esto es así sobre todo si los que quedan fueran de la comunidad de salvación y de la deificatio prometida se autorrepresentan como culpables y reconciliados con su fracaso ante la naturaleza de las cosas, cerrando el paso a la cuestión del poder. De tal índole sería desde luego la sociedad de normalización neoliberal. Por supuesto, éste es el estado ideal de la teología política mundial de nuestros días.

Que esta nueva teología política exitosa produzca efectos catastróficos a su alrededor no será entonces razón suficiente para producir su cuestionamiento. Al contrario, produce más bien el conjunto de diferencias que coagulan el sentido de los salvados y de los condenados, por mucho que unos y otros arrastren su infierno y su cielo en esta vida. Desde cualquier punto de vista tradicional, el sujeto neoliberal está instalado en una forma de mirar que, elevada a normalización, le impide identificar las consecuencias que produce a su alrededor. Las reglas son propias de la realidad, nadie las ha creado, son trascendentes a toda voluntad concreta, pero vienen connotadas como mandatos a los que la libertad debe atenerse, pues esta consiste en manejarlas. Los que padecen esas consecuencias reproducen las experiencias propias de los predestinados a la condenación, la massa damnata de la que hablara Agustín de Hipona. Un decreto horrible, fruto de una autoridad trascendente, impone un curso de conducta que se identifica con la libertad. El éxito adaptativo que genera en aquellos que tienen como motivo obedecerlas, muestra la gloria de la deificatio, del poder intenso que adquiere aquel que entiende la libertad como el

triunfo sobre esa necesidad, aquel que hace de su cumplimiento su propia interna disciplina vital.

En ese sentido, todos los argumentos de la parte final del libro de Dardot y Laval no inquietan al neoliberal. En realidad son argumentos específicamente ordoliberales: nos recuerdan que el mundo de la vida del neoliberalismo está continuamente fracturado, roto, destruido, de tal modo que no puede gozar de estabilidad, de evidencias ni de supuestos ajenos al proceso reflexivo de autocontrol. Pero esta erosión no le dice nada al salvado que, como vemos en el Pilgrim's Progress que citaba Weber en Ética protestante y el espíritu del capitalismo, sigue inmutable su marcha hacia la salvación propia. En suma, son argumentos que brotan de la configuración comunitaria del mundo de la vida compartida, que es justo lo que no entiende el neoliberal, que lo ha sustituido por el medio como conjunto de reglas racionales de la necesidad natural del capitalismo. No es que el neoliberal haya debilitado las estructuras simbólicas, es que éstas han desaparecido en el paso del otro al Otro, de la alegoría de la mercancía a lo único que sobrevive, el propio capital. En tanto que entregado a su vida singular, que está en contacto con los demás desde el automatismo del mercado, el sujeto neoliberal no necesita símbolos. La dimensión infinita del símbolo es sustituida por la indefinida interpretación del principio de placer por parte del mercado, ahora elevado a plus-de-goce que tapona el sencillo hecho de que no se sabe qué hacer para administrar una pulsión de muerte que se proyecta de modo inconsciente sobre el consumo desenfrenado. Por eso, fenómenos como el estrés, el índice de suicidios, el aislamiento, incluso la desorientación psíquica, la pérdida de todo lo estable, vínculos, carácter, valores…, todas estas realidades serían relevantes para el ordoliberal clásico, que ya llenó sus libros con todas esas proclamas, pero no significan nada para el neoliberal excepto recordarle la realidad de las cosas y la respuesta darwinista a todas ellas. Son noticias de la ley de la vida, que debe diferenciar los normales de los anormales, los salvados de los condenados a la vida precaria, los fuertes de los débiles, los que se adaptan y los que sucumben. Incluso el propio fracaso no puede dar lugar a queja, demanda o protesta. Nos da a conocer el sencillo hecho de que no formamos parte de los salvados. El capitalismo con sus crisis no logra sino producir esa verdad natural, pero no produce conciencia política. Y esto, así, hasta que —en una proyección en la que se evidencia el regreso soñado al Otro — unos pocos elegidos puedan desplegar sus naves camino a otro planeta en el que podrán dejar su estirpe biológica como elegidos. Es lógico por ello que nuestros autores respondieran a este reto mediante la memoria de la conciencia política que es su último libro conjunto hasta la fecha. Sin embargo, no podemos

dejar de recordar que esa memoria, ya de iniciados, es completamente externa al mundo dominado por el darwinismo antropológico de la teología política neoliberal.

45. Citando a Will Schutz, se recuerda que el neoliberalismo impone esta divisa: «Soy autónomo cuando elijo la totalidad de mi vida» (

nrm

, op. cit., pág. 349).

46. Por eso para Carl Schmitt la catástrofe fue la expulsión de la filosofía de Hegel de Prusia y la aceptación del irracionalismo místico de Schelling. La comprensión de que la filosofía del Estado de Hegel era la clave de la divinización del Estado quedó muy extendida en los días de 1914. Se puede ver tanto en Ramiro de Maeztu, con su libro La crisis del humanismo, como en el borrador de Rosenzweig sobre Hegel y el Estado.

47. Véase Michel Foucault, Du gouvernement des vivants, Seuil, Gallimard, París, 2012 [Trad. cast. de Horacio Pons, Gobierno de los vivos, Akal, Madrid, 2016. En adelante

gv

y página de la edición española].

48. Laclau podía haber compartido estas posiciones de entrada. La verdad también es resultado de la hegemonía. Pero de repente Laclau vierte la cuestión en términos de objetividad. Y dice: «El poder es sencillamente la traza de la contingencia, el punto en el que la objetividad revela la alienación radical que la define. En este sentido, la objetividad —el ser de los objetos— no es otra cosa que la forma sedimentada del poder, en otros palabras, un poder cuyas huellas se han cancelado» (New Reflextion on the Revolution of Our Time, ٦٠). Desde luego el poder es aquello que, de ser manifestado, revela la huella de su contingencia. Eso reabre el tiempo de la política. Pero no se trata de objetividad, sino de verdad, esto es, de un proceso que tiene que dominar a los sujetos, y esto implica un sentido de inestabilidad interno porque la verdad no puede vivir más que en el seno de su proceso de producción. Nunca como objetividad del ser de los objetos.

49. Véase Ernesto Laclau y Chantal Mouff, Hegemonía y Estrategia Socialista, Siglo XXI, Buenos Aires, XII, 1986.

50. Que el neoliberalismo despolitiza implica que el propio Estado que le sirve de auxiliar minimalice la lógica política democrática con todo tipo de recursos destinados a cosificar y desactivar los sistemas representativos. Esto es lo denunciado por el pensamiento popular-nacional.

51. Foucault, M., Le Pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France (1973-1974),

ehess

-Gallimard-Seuil, París, 2003, págs. 172-173. [Trad. cast.: El poder psiquiátrico,

fce

, 2005].

52. Foucault, M., Naissance de la biopolitique, op. cit., pág. 38.

53. Esto lo vio muy bien Foucault cuando identificó que la sociedad civil es un concepto de tecnología gubernamental. En tanto heredera de la comunidad eclesial, era el lugar donde se desarrollaban las disciplinas. La diferencia es que en la comunidad eclesial se abría paso una comunidad de salvación mientras que en la sociedad civil se abría paso el denominador común de los contratos, la integración en una economía como «proceso de producción y de cambio». De ahí la importancia concedida al texto de Fergurson que hace de la sociedad civil el vehículo del lazo económico. Foucault, M., Naissance de la biopolitique, op. cit., pág. 39.

54. Dardot, P; Laval, Ch.,

nrm

, Gedisa, Barcelona, 2013, pág. 348.

55. La cuestión del poder no podemos analizarla aquí. Según Foucault, el poder forma parte de la vida y esto significa que emplea todo lo que tiene a mano. No trabaja ex nihilo. Su estrategia y su táctica implica conocimiento de la situación

concreta y de naturaleza reflexiva. Por supuesto, hace esto forzado por las luchas en las que se encuentra. El poder imperial así no es nada estable, ni nada sustantivo, sino la utilización de recursos históricos en medio de luchas tremendas.

56. Taylan, F., Mésopolitique. Connaître, théoriser et gouverner les milieux de vie (1750-1900), Éditions de la Sorbonne, París, 2018.

57. Cuando Foucault dice en Sécurité, Territoire, Population (

ehess

-Seuil-Gallimard, París, 2004, pág. 22) que el «medio es lo necesario para dar cuenta de la acción a distancia de un cuerpo sobre otro. Es por tanto el soporte y el elemento de circulación de una acción. Es pues el problema de la circulación y causalidad que está en cuestión en esta noción de medio», no hay duda de que está hablando del Estado moderno de Westfalia. La espacialidad regulada por la policía como garantía de seguridad produce desde luego «cierto número de efectos de masa entre todos los que residen en ese espacio». La clave de la acción a distancia, que es la forma básica de la magia, es el derecho que regula desde un libro los comportamientos. Esto implica que la clave de formar un medio es la seguridad, el poder, la capacidad de naturalizar un esquema de comportamiento. Por eso Foucault tiene razón al considerar ese medio del Estado como una mezcla de lo real y lo artificial creada por la vigilancia, la corrección de los individuos. Esto implica que ha de contar con la cooperación de un poder pastoral. Esta función soberana de creación de medio se ha desplazado ahora a las agencias del poder, no del Estado.

58. Véase J. Lacan, El Seminario, XVI: De otro al otro, Paidós, Buenos Aires, 2008, págs. 17-19.

59. Véase “La apuesta de Lacan: el objeto a como plus de gozar”, Misceláneas, octubre de 2008, nº 18, en Virtualia, http://www.eol.org.ar/virtualia.

60. Véase mi Imperio, Reforma y Modernidad, Escolar, Madrid, 2016, con estudios sobre el concepto en Lutero y Melanchthon.

61. Que el objeto infinito de la acumulación ya no es el Otro trascendente, sino el Otro-infinito-malo hegeliano, se ve muy bien en la inversión final que tienden a realizar los que se asientan en la cima de la acumulación capitalista: verificar la

forma electiva y exclusiva de salvación como separación de la Tierra, ya sea mediante viajes espaciales, ya sea mediante métodos de eternización, de inmortalidad, de reencarnación de la misma mente convenientemente dotada de soporte digital en diversos cuerpos. Ya Deleuze mostró la dialéctica de esta desterritorialización con la intensificación del dominio de la Tierra en el sentido de considerarla como un objeto, desde fuera. Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, Anti-Oedipe, París, 1972, pág. 42. [Trad. cast.: El antiedipo: capitalismo y esquizofrenia, Barral Editores, Barcelona, 1973].

62. Alemán, J., Capitalismo: crimen perfecto o emancipación, Ned ediciones, Barcelona, 2019.

63. Laval, Ch. y P. Dardot, El ser neoliberal, edición a cargo de Enric Berenguer, Gedisa, Barcelona, 2018. En adelante, Berenguer.

64.Véase Ernst Tugendhat, «Nietzsche y la antropología filosófica: el problema de la trascendencia inmanente», en el libro del mismo autor Problemas, Gedisa, Barcelona, 2002, págs. 199-214.

65. Esta línea argumental, que nos lleva al problema del posthumanismo, es interesante y ha sido desplegada en La nueva razón del mundo (pág. 362 y sigs.) y en la conversación con Berenguer ya citada. «Antes el alma seguía dependiendo del cuerpo. […] Ahora ya no es así. Este «marco natural del cuerpo humano» imponía límites al goce y al rendimiento que hoy en día se han vuelto inaceptables». Pero no se trata de que actualmente el cuerpo sea producto de una elección, de un estilo, de un modelado. Es más bien que la experiencia de plus-de-goce no necesita cuerpo. Que necesite otro cuerpo es sencillamente una forma apariencial intermedia en la búsqueda de lo que ya dice la neurología: que no necesitamos el cuerpo para el plus-de-goce. En la medida en que oculta una falta puede suplir cualquier falta. Basta estimular convenientemente el cerebro. En el límite, el capitalismo de la era digital puede ahorrarse toda la dimensión industrial de transformación de la materia y será el único capitalismo sobre la tierra. En la batalla final entre Google y Amazon, la materialidad de la distribución espacial lleva las de perder frente a un capitalismo de la función psi. Esta función es más electivamente afín al plus de goce.

66. «Le panoptique, c’est la formule même d’un gouvernement libéral», dice Foucault en Naissance de la biopolitique (pág. 69). No es enteramente así. La disciplina es la forma de gobierno clásica de la época de la confesionalización y

tiene que ver con la interioridad. No está sometida al panóptico, que vigila los cuerpos, sino a los síntomas de una fe débil, que puede mejorar mediante la censura, el consejo, la recomendación, el ejemplo, el cuidado. Ella y la confiabilidad recíproca daban paso a las libertades bajo condiciones de seguridad formales y jurídicas. Para los que no sabemos nada de su fe, para esos cuerpos cuya interioridad no es accesible, se propone el panóptico. Como tal, es significativo porque la mayoría se somete a la disciplina y se autovigila. Fue la eficacia de la comunidad eclesial lo que generó el espacio complementario de la libertad en el Estado. Desde luego que la disciplina formó cuerpos dóciles para el trabajo, pero con esto no estamos en condiciones de identificar cómo se logró eso. Sin dispositivos de comunidad de salvación no fue posible. Aquí Weber sigue siendo necesario (Véase Ch. Laval,

fb

, págs. 40-41). En el fondo, ni Laval ni Foucault se hacen aquí la pregunta nietzscheana de la genealogía, a saber, ¿quién disciplina? Desde Calvino y desde los catecismos de la Reforma, disciplina la comunidad religiosa. Por supuesto que es una tecnología de gobierno, no de poder. El régimen propio moderno de la división de poderes consiste en que por un lado va el gobierno y por otro el poder. Eso permitió la abstracción de considerar al Soberano al modo de Hobbes, capaz de reunificar los dos aspectos. Aquí Laval no parece acertado (

fb

, pág. 45). Hacer de la disciplina una limitación de la libertad es desconocer que forma parte de la economía de salvación y que ésta sólo se puede aceptar libremente. Esa ocupación en la economía de salvación, libremente aceptada, es lo que hace que el Estado tenga que aplicar menos recursos y que éstos tengan un efecto masivo de obediencia. Porque ese gobierno se entrega a la comunidad eclesial y a ésta se entregan los fieles libremente preocupados por su salvación. Por supuesto, Laval identifica algo parecido cuando añade: «Los análisis de Foucault ponen en claro la tensión existente entre los dos regímenes de poder que deben coexistir en la sociedad capitalista: el régimen de control heterónomo de individuos productivos y el régimen de intercambios que supone una autonomía individual» (

fb

, pág. 43). Llama al primero régimen de la organización y al segundo el de circulación. Es preferible y más coherente llamar al primero el régimen de la disciplina propia de la comunidad y luego de la sociedad civil, y al segundo, el régimen de policía del Estado. Éste regula la circulación libre y segura que garantiza el Estado; aquel regula la disciplina que hace eficaz el trabajo, la producción y el comercio que requiere libertad y seguridad. Por eso el ciudadano económico ideal es ya el disciplinado y por eso el capitalismo no puede avanzar sin que el Estado lo proteja con su derecho. En suma, es lo que vio Weber al mostrar que capitalismo y Estado han seguido caminos paralelos. Como la policía debe proteger la libertad, así el derecho ha de proteger los contratos. Sólo así es calculable el movimiento a través del Estado. El panóptico trata de acortar el camino por el que los no autodisciplinados entran en el régimen objetivo ya del capitalismo.

67. Esta conexión es reconocida por Laval (Foucault, Bourdieu et la question néolibéral, op. cit., pág. 63), pero no está acertado al invocar a von Üxküll-Gyllenband. Se trata de Husserl. En todo caso, cabe recordar aquí la sentencia de Ortega sobre la circunstancia, que tiene ese mismo origen. Si no la salvo a ella no me salvo a mí. No es un medio coactivo, sino aquel que me da también mi realidad. No es el mismo medio del darwinismo de Hayek, que es visto como algo externo, sino como algo que también me constituye. Son dos mundos intelectuales diferentes.

68. Laval ha visto bien esta posición cuando recuerda la tesis de Weber según la cual «En la medida en que el individuo es introducido en el esquema del mercado, el orden económico le impone normas de su actuación económica». Véase Foucault, Bourdieu et la question néolibérale, op. cit., pág. 62.

69. Laval, Ch., L’Homme économique: Essai sur les racines du néolibéralisme, Gallimard, París, 2007.

70. Foucault, M., Naissance de la biopolitique,

ehess

-Seuil-Gallimard, París, 2004, pág. 253. [Trad. cast.: El nacimiento de la biopolítica,

fce

, Buenos Aires, 2007].

71. Véase Christian Laval,

fb

, pág. 60: «El espacio neoliberal está sobreinvestido por técnicas comportamentales cada vez más refinadas que afectan a toda la vida y hasta lo más íntimo del individuo».

72. «El capitalismo tiene fundamento antropológico en un sentido muy preciso del término: se basa en un régimen de ficciones que concierne, en primer lugar, al ser humano mismo» (Laval, Ch.; P. Dardot, El ser neoliberal, op. cit., pág. 27). No estoy seguro de que quiera decir algo diferente de lo que aquí se sugiere.

73. Foucault, M., op. cit., pág. 273.

74. «Le propre du vivant, c'est de se faire son milieu, de se composer son milieu». En «Le vivant et son milieu», La Connaissance de la vie, Vrin, París, 1992, pág. 143.

75. «Comme science de la systematicité des réponses aux variables du milieu», en M. Foucault, Naissance de la biopolitique, op. cit., pág. 273.

76. Valéry, P., La crise de l'esprit, Oeuvres I, Gallimard, París, 2002, pág. 1003. Citado por Ch. Laval en Foucault, Bourdieu et la question néolibéral, op. cit., pág. 82.

77. Para la diferencia, véase M. Foucault, Sécurité, Territoir, Population, pág. 59 y sigs.

78. Foucault, M., «Il faut défendre la société». Cours au College de France,

ehess

-Gallimard-Seuil, París, 1997, pág. 225.

5

Teología política y ontología del presente

Como hemos dicho, desde la obra de Michel Foucault El nacimiento de la biopolítica, el programa urgente y fundamental de las ciencias humanas y sociales es la valoración y crítica de lo que se ha llamado neoliberalismo.[79] Este programa es constituyente de estas disciplinas y de su futuro. El triunfo del neoliberalismo, con su reducción del homo economicus a lo absoluto humano, implicará el final de las propias ciencias sociales y humanas. En la capacidad de contextualizar, analizar, criticar y vencer esta forma hegemónica de la autoconciencia de la segunda globalización mundial del presente, las ciencias humanas y sociales se juegan su destino completo. No debemos ser ingenuos respecto a este asunto: el neoliberalismo implica algo más que una forma de gobierno y poder; implica una forma de subjetivación en la que las ciencias humanas y sociales ya no tienen función alguna ante una autoobservación que ya se ha tornado sólo económica. Una consecuencia notable del cuidado de sí foucaultiano, como instrumento de lucha contra esa forma de gobierno hegemónico, reside en que esa lucha implica una comprensión de la universidad como forma de subjetivación alternativa que no conduce al individualismo como ideología. En el punto desplegaré esta intuición básica y la usaré para definir el estatuto de ese presente que se caracteriza como «vidas precarias». Desde luego, no quiero ignorar una amplia literatura sobre este concepto precisamente configurado desde las ciencias sociales.[80] Sin embargo, aquí deseo proponer un abordaje conceptual que me parece fundamental. Para eso será preciso realizar algunas observaciones y precisiones preliminares.

En el primer punto identificaré que es completamente necesario introducir el problema de las vidas precarias en el contexto más básico de la temporalidad, para lo que identificaré el aspecto fundamental de la constitución del tiempo y su relevancia para la constitución de la subjetividad. Aquí defenderé que esta temporalidad mínima tiene lugar mediante una reducción de la intencionalidad, una ampliación de la latencia y una eliminación de la legitimidad de la oferta

dentro del contexto del capitalismo técnico actual. Legitimidad es la instancia reflexiva mediante la cual las sociedades se enfrentan a su propia contingencia y es por tanto la autoconciencia de su modalidad. Sin legitimidad no hay modalidad y sin modalidad no hay sino temporalidad neutra. Después apunto a que las ciencias humanas y sociales no pueden dar por perdido todo este campo de la modalidad. Posteriormente me concentraré en usar todas estas herramientas para llegar a un concepto de vida precaria adecuado. Finalmente veremos el sentido de la precariedad de esa vida como propio de la ontología del presente.

Temporalidad originaria y latencia

Las ciencias sociales y humanas están presididas por una voluntad de distinguir. El imperativo de la distinción es un gesto que ya se eleva como una protesta. La puesta en práctica de la voluntad de distinguir implica ciertamente una tarea conceptual. Pretende introducir una cuña que rompe el carácter macizo del presente como pieza imponente y compacta. Esa cuña es el presupuesto básico para neutralizar su pretensión totalitaria. La Compacidad, como lo ha mostrado Miguel Abensour,[81] constituye la arquitectura del totalitarismo, pues tiende a la construcción de formas tan imponentes que ciegan con su evidencia presencial. Pero frente a la ciudad material que soñaba Speer, el modelo que inspira a Abensour, ahora tenemos una compacidad conceptual. Se trata de la pura y desnuda articulación del presente como «lo que es», un bloque sin fisuras. Ésa es la forma específica de la construcción de totalidad del presente. Ni siquiera se trata de la presentación de la realidad como necesidad. Es más bien la reducción de toda modalidad a la desnuda facticidad considerada como un continuo inexpugnable, algo que está más allá del juego de lo posible, de lo necesario, de lo existencial o de lo latente. Distinguir en la modalidad es la primera actividad del que no quiere ser cegado por esa compacidad.

Sabemos desde Kant lo que esta operación implica. Distinguir es juzgar, diferenciar y eso impone la producción de distancias. Sabemos que las categorías kantianas de la modalidad son las propias de la reflexión. La afirmación imponente de la facticidad como única relación con lo que es, implica dejar presa la inteligencia en el seno de un vago e inasible ser, asfixiante y autoritario. Por el contrario, sabemos que la reflexión no se abre camino sin la producción de distancias. Podemos decir que ahí se juegan su destino las ciencias sociales y humanas, los únicos dispositivos que nos resta para la producción de un mínimo pathos de la distancia. A su vez, estas ciencias, por su metodología comparativa inevitable, son los únicos dispositivos institucionales para introducir distinciones de modalidad (posible, necesario, real, latente) y así quebrar el absolutismo de la realidad. Sólo donde hay modalidad hay subjetividad. Donde sólo emerge la facticidad, todo está reducido al puro presente de lo que hay, por mucho que éste se despliegue en continuas diferencias. La subjetividad en una compacidad fáctica sólo tiene a su alcance el variado campo de reacciones administradas.

Sólo la distancia reflexiva crea modalidad, y las ciencias humanas y sociales, que heredan complejas capacidades antropológicamente fundadas, siempre han tenido esa función, reducir lo que se presenta como absoluto. En este sentido podemos decirlo con claridad: sin modalidad, el enunciado «vidas precarias» no tiene sentido. Ni se plantearía. La precariedad ya es un modo. Sin modalidad, no se dan las condiciones de posibilidad para pronunciar esa palabra.

Como he mostrado en otro trabajo,[82] haciéndome eco de las reflexiones de H. U. Gumbrecht sobre el «Broad Present»,[83] las formas de la modalidad, como operaciones de la reflexión, han entrado en crisis a partir de las consecuencias de la aceleración del tiempo que ya analizara Koselleck.[84] Pero contra lo que pudieran implicar los análisis de Koselleck, la consecuencia de la aceleración del tiempo presenta otra cara, eso que Gumbrecht llama «lento presente», cuya fenomenología consiste en que lo pasado irrumpe continuamente en el presente sin dejar de ser pasado y sin dejar de ser presente, instalándose de forma cómoda en la comunicación intransitiva de la aceleración, que por eso devora todas las diferencias minimizándolas hasta hacerlas compatibles con ese presente ampliado. Ésta es la forma de consumo cultural que viene a sustituir a las ciencias sociales y humanas, con su voluntad de distinción conceptual, de identificación de los estratos temporales, de fijación de los anacronismos y de las etapas evolutivas de los poderes que gobiernan el presente. En suma, es la forma de consumo de bienes culturales que impide una historia conceptual de la contemporaneidad.

He defendido que esta experiencia del uso de los bienes culturales, heredados de otras etapas históricas, constituye un regreso a la temporalidad originaria que ya fue destacada por Eugen Fink en sus trabajos sobre Husserl en los años 1920 y 1930.[85] Tal forma de temporalidad originaria salvaguarda la estructura de la intencionalidad, y la dota de una significatividad para el instante del ahora, pero su forma específica consiste en que no tiene que activar las dimensiones latentes de retención y protensión, puesto que el ahora significativo instantáneo no encierra ninguna significatividad específica que lo transcienda. El significado del ahora es pleno, se agota en sí mismo en su sentido mínimo, alberga retenciones y protensiones, pero sólo en la medida en que su minimalismo se incorpora con facilidad en una cadena acelerada e intransitiva en su conjunto, y no se problematiza jamás. Esto es así porque su introducción en la cadena temporal significativa no obedece a otra lógica que a la que con posterioridad le presta el goce de la subjetividad que lo vive. Aquí lo decisivo es el miedo al vacío de conciencia, siendo su significatividad exclusivamente el llenar la conciencia.

Esta secuencia no da lugar a la elaboración de memoria y expectativa, y en este sentido no genera identidad ni historia. Es evidente que estamos describiendo la temporalidad del consumo. Éste no problematiza su significado, su contexto, su procedencia, su oferta, y por tanto quien consume no tiene por qué activar las latencias que le ofrecen su marco significativo, no tiene por qué transformar las latencias de retención y protensión en recuerdo y expectativa, y no tiene por qué realizar lo que en términos de Koselleck llamaríamos experiencia, Erfahrung. Blumenberg dijo que la oferta de nuevos productos al consumo no necesita una legitimidad ajena a su propia presencia, y esta carencia de necesidad de legitimidad, este uso inmediato, es lo que vinculamos a la experiencia de libertad de la que habla Foucault.

En estas condiciones, al dominar precisamente el instante del ahora, se impone la modalidad fáctica de lo presente, lo que requiere que toda latencia sea mantenida como tal, encerrada en su oscuridad, ajena a la reflexividad. En este caso no tiene lugar la activación de la reflexión, la potencia que transforma lo latente en un modo de ser comparativo con lo presente, y traduce la percepción en experiencia, con el uso de la memoria y la expectativa. A eso se llama, desde el punto de vista fenomenológico, lento presente. Todo puede regresar desde el punto vivencial porque nada se incluye en una serie significativa propia ni encierra esas preferencias que impone lo latente cuando reemerge. Todo está asociado con todo, sin embargo, pero al no disponer de anclaje en las zonas de latencia, que son las zonas profundas del psiquismo, las asociaciones son de naturaleza superficial, histérica, reactiva, y por eso necesitan reponerse continuamente y adaptar la forma de la aceleración. En realidad nada se mueve. Frente a la latencia que se deposita mediante la experiencia en los estratos profundos de la subjetividad y que condiciona la receptividad, el sentido y la expectativa mediante una temporalidad compleja, tenemos la latencia del inmenso repositorio de elementos culturales en los almacenajes virtuales, listos para el consumo; la latencia de los elementos anónimos de una especie de intelecto general sin cuerpo ni tiempo propio.

El dominio de esa masa imponente de latencia como virtualidad objetiva sin relación experiencial con los psiquismos singulares, que sólo cumple con la función mínima de la significatividad del ahora de forma caprichosa, si no pulsional o histérica, constituye la afinidad electiva fundamental entre esa forma de conciencia adaptada al consumo y la infantilización de la vida. Como sabemos por Freud, desde el momento de la irrupción de Edipo hasta la pubertad, el humano atraviesa por una fase de latencia poderosa, que determina

una apertura ingenua al presente, y una curiosidad devoradora, pero va orientada por identificaciones e ideales que, en cierto modo, permiten a la cría humana olvidarse de sí y lanzarse hacia los objetos selectivos sin preocupaciones que alteren el principio de placer. La función del complejo de Edipo no era sino la de orientar al singular por la trama de intereses del mundo, prestando intensa significatividad a unos elementos frente a otros. Eso podía salir bien o mal, como sabemos, pues era un proceso sometido a complejas ambivalencias que intensificaban la significatividad. La invasión de la latencia objetiva de infinitos elementos almacenados en el mercado genera una mentalidad infantil pero sin hilo conductor. La ontología del presente, de forma convergente, nos habla de una curiosidad igualmente devoradora y despreocupada, ahora sin límites de identificación, de una infantilización de la vida sin horizonte constructivo de identidad. Quizá ésa sea la estructura de temporalidad básica de lo que llamamos «vidas precarias».

Capitalismo, mundo de la vida y naturaleza

Ahora bien, como ha mostrado Hans Blumenberg, llamamos mundo de la vida a aquel cuya forma ontológica está construida de tal modo que la intencionalidad se relaciona con él al margen de toda modalidad.[86] Así que el consumo —en un sentido ampliado, que concierne a todo tipo de consumo virtual, incluida la participación en la comunicación intransitiva propia de la información, que hace que ninguna intencionalidad sea un fin en sí, sino que su significatividad dependa de estar dentro del proceso de comunicación— permite hablar de que, por fin, el ser humano goza de un mundo de la vida bajo condiciones de plena tecnificación. Hoy llamamos capitalismo a ese específico mundo de la vida plenamente tecnificado y virtualizado. Para gozar de la compacidad de una facticidad que no necesita legitimidad sólo se requiere una exposición a la misma. Esa exposición tiende a la proliferación de lo que por ser homogéneo se hunde en lo sobreentendido del dominio de lo latente en tanto latencia objetiva tecnificada. Eso es afín a una intencionalidad que no necesita reflexividad para buscar en sí misma significados, que obtiene sencillamente por actualizar un fragmento de virtualidad, de aquello que no encierra nada problemático y que siempre será asumido como fruto de la libertad. De este modo, nadie se obliga a reflexionar sobre el capitalismo para consumir. Es una evidencia sobreentendida. Basta entrar en ese circuito comunicativo continuo de intencionalidad que se llama publicidad. Su legitimidad no está en juego. Así es resistente a su sentido de la contingencia.

Primera distancia conceptual, entonces. Capitalismo es nuestro mundo de la vida tecnificado y virtualizado. Durante mucho tiempo, la noción de mundo de la vida implicó un éxito de adaptación y fue inseparable de un dominio suficiente de la naturaleza. Podemos decir sin embargo que el mundo de la vida que se genera a través del capitalismo es peculiar. Es un mundo de la vida, no el mundo de la vida. Pues el capitalismo, lejos de ser el medio de adaptación a la naturaleza, ahora la constituye para nosotros. Hoy sabemos que ésta del capitalismo es la naturaleza de una etapa específica del tiempo humano, ésa que llamamos Antropoceno. Las ciencias sociales y humanas que nos permiten caracterizar las épocas, y que no viven sin organizar un tiempo más complejo que aquel que expusimos en el parágrafo anterior, registran el arco más amplio de memoria y

de recuerdo, el programa más amplio de comparación, en la medida en que se lanzan a establecer la diferencia entre las eras geológicas anteriores y la presente y muestran cómo la acción humana, proyectada sobre la punta de lanza del capitalismo, ha transformado la naturaleza de la Tierra. De este modo, la categoría de Antropoceno tiene un efecto: mostrar que no hay posibilidad de abordar ya el tema de las ciencias naturales sin una temporalización y de este modo, al transformar la noción de naturaleza, acortan las distancias entre ciencia natural y ciencia humana y social. Esa imposibilidad de considerar ya la Tierra al margen de la acción humana, ordenada desde la producción de capital, caracteriza al Antropoceno. Como tal, esta categoría permite de forma intensa pensar el presente como lo hemos hecho: el capitalismo es nuestra naturaleza. Nuestra adaptación a esa naturaleza conforma un mundo de la vida. Y esto significa: un conjunto de evidencias y sobreentendidos que no se cuestionan, que no están sometidos al test de la legitimidad, ni al pensamiento de la modalidad. Tenemos aquí la última forma de una aleturgia constituida.

Como la naturaleza, el capitalismo es facilitador y, también como ella, el capitalismo es catastrófico. De ahí que sea inmune a lo que todavía pueda ser una catástrofe biológica. Por mucho que una pandemia pueda mostrar la potencia amenazante de la vida, no es una nueva noticia respecto de la capacidad catastrófica general del capitalismo como naturaleza. La reacción más normal será regresar a los sobreentendidos de una adaptación asegurada por la lucha de los más aptos. Los mundos de la vida tienen una inercia garantizada. Por eso la noción de adaptación tiene sentido. Sólo desde la conciencia reflexiva alertada por las ciencias sociales y humanas puede ser una ocasión para demandas de legitimidad tras la irrupción del absolutismo de la realidad. En efecto, el capitalismo, como la naturaleza, nos da y nos quita. Pero así como nos sorprenden las catástrofes generadas desde el macizo de la ignorancia acerca de los millones de factores que se dan cita en la facticidad de las causas naturales, así nos sorprenden las crisis del capitalismo, para las que en el fondo sólo tenemos una respuesta. Ignoramus et ignorabimus. A esa catástrofe comunicativa que sigue a la catástrofe existencial de la facticidad capitalista en su naturalidad le llamamos «crisis». Como tal, nos muestra la fragilidad del mundo de la vida que la técnica capitalista puede aspirar a construir, pero no por ello nos provee de alternativas. Pero lo peculiar de la catástrofe respecto al mundo de la vida en la que se produce reside en que no cuestiona los supuestos básicos de ese mundo de la vida y la naturaleza que se integra en él. En realidad, esto es menos sorprendente de lo que podría parecer a primera vista. Nada de lo estabilizado en un mundo de la vida se ha olvidado. La producción de mundo de la vida por la

imagen, la magia, el mito, las religiones, la técnica, se acumulan en el pasado humano y están latentes como experiencias que pueden activarse en cualquier momento, según la presión de absolutismo de la realidad. La razón de ello es que ningún mundo de la vida es completamente estable y que por eso ninguno se relaciona con otro en términos de progreso absoluto. Desde luego, ningún mundo de la vida se abandona por completo, pero jamás antes de que otro dispositivo pueda generar un mundo estabilizado alternativo. La consecuencia es que los estratos de tiempo se suceden al compás de los mundos de la vida estabilizados y que mientras no haya mundo de vida alternativo a la vista, el viejo mantendrá muchos de sus supuestos sin problematizar. Respecto del capitalismo, no hace falta recurrir a Schumpeter para recordar que no está amenazado por sus crisis.[87] Dotado de esta inmunidad propia de la resistencia del mundo de la vida, el capitalismo, como la naturaleza, se alimenta de lo que producen sus propias catástrofes, que son sus retos evolutivos más intensos. Igual que los volcanes abrasan los campos y enriquecen los limos sobre los que crecerá luego la viña y el pistacho, así, la erupción crítica capitalista nos prepara el terreno para una nueva acumulación y para su misma estabilización.

Crisis

El capitalismo en la época del Antropoceno es necesariamente globalización. Como tal, afecta a la Tierra entera, y no sólo porque el proceso comunicativo en el que entramos es de naturaleza global, sino porque materialmente el proceso de producción de capital afecta a la materia entera de la Tierra, a la materia orgánica muerta y a la materia orgánica viva, determinando no sólo el mundo de la vida de lo humano, sino el mundo de la vida de todas las demás especies y formas de vida sobre la Tierra. Como reconociera Heidegger, en la línea de Weber, todo el contenido material de la Tierra ya está sometido al cálculo productor de capital, desde las aguas superficiales a los hielos polares. Que el capitalismo es global apenas deja dudas. Pero es así porque hemos entrado en la época del Antropoceno, en la síntesis de capitalismo y naturaleza. Sin embargo, nuestra relación con el capitalismo es, como nuestra relación con la naturaleza, compleja. En tanto consumidores nos comportamos respecto a la circulación de mercancías —ya casi reducida a circulación comunicativa— como con una naturaleza completamente sobreentendida, cuya representación podemos mantener en estado de latencia, sin llevarla a reflexión ni construir una experiencia. La técnica del capitalismo se encarga de ordenar nuestras expectativas en la medida en que domina la oferta sobre la demanda. Pero en tanto que el capitalismo se nos muestra como naturaleza catastrófica, atravesada por las crisis, de forma curiosa, no ponemos reflexivamente en duda todos los sobreentendidos anteriores y no somos capaces de activar la complejidad de la mirada de la modalidad.

En efecto, no consideramos al capitalismo —como tampoco consideramos a la naturaleza desde que hay técnica— a partir de la categoría de la necesidad, de tal manera que si pudiéramos controlarla en sus leyes y en sus condiciones de posibilidad estaríamos en condiciones de controlar sus crisis. Así podríamos contemplar el campo de la necesidad como la base de una posibilidad y de una efectividad. En cuanto que estableciéramos la diferencia de esta modalidad, el mundo de la vida entraría en crisis desde sus fundamentos, se reintroduciría la pregunta por la legitimidad y su consecuencia sería la necesidad de algún otro ajuste que estaría atravesado por el pathos de la distancia. Sin embargo, sea en su dimensión facilitadora, sea en su dimensión catastrófica, parece que no

introducimos la modalidad en el ámbito del capitalismo. Sigue siendo nuestro mundo de la vida, un objeto que parece completamente opaco a la teoría, plagado de sobreentendidos y supuestos que aspiran todos ellos a una «naturalización». Con ello llegamos a la verificación de las tesis de Foucault como el ideal de la representación del capitalismo: se trata de lo natural, de una especie de naturalización de la acción humana. La antropología, desde el Homo sconditus de Plessner[88] al humano sin carga instintiva de Gehlen[89] hasta Blumenberg no contradicen este enunciado —aunque tampoco lo apoyen—. Puesto que el humano no tiene naturaleza, como han dicho todos los posnietzscheanos,[90] sólo tiene historia. Pero en realidad, toda la aspiración de Nietzsche a través del eterno retorno era decir otra cosa. Por el contrario, y puesto que el humano no tiene naturaleza, se puede fabricar una. Ésa es el capitalismo.

Desde Husserl sabemos que el mundo de la vida es una categoría que sólo se forja de verdad para su abandono, para que de su crisis surja la fundación originaria de la teoría.[91] Sin esa dimensión teórica, la crisis en que se manifiesta el capitalismo impone una previsión contraria. Por mucho que se quiebre no implicará una salida ni un abandono. De ahí la dimensión de catástrofe comunicativa propia de la crisis. Al final tiene un efecto afirmativo de lo que está en crisis porque no vemos nada alternativo. Si la crisis del mundo de la vida permite la emergencia de una modalidad que distingue entre lo que subsiste como necesario, frente a lo que desapareció como posible, con la crisis del capitalismo no tenemos estas prestaciones. Sólo podemos insistir en lo sobreentendido. Justo cuando superaba el mundo de la vida originario, el humano tenía un horizonte, una diferencia entre lo necesario y lo posible, y sólo en esta estructura mundana de la modalidad la subjetividad se concedía un papel vinculado con nuevas posibilidades, un papel práctico. Pero en la crisis del capitalismo, por el contrario, parecen activarse todos los automatismos de reincidencias que reducen la acción humana y sus posibilidades a la impotencia. El fatalismo de la facticidad es la imposición de lo sobreentendido, de lo que no puede pensarse de otra manera.

Ahora debemos preguntarnos qué es lo que pasa para que la crisis del mundo de la vida del capitalismo no dispare la reflexión, no distinga entre necesidad y posibilidad, no genere un mundo posible y no permita una subjetividad práctica como facilitadora de indeterminaciones. ¿Qué es lo que determina que se siga apegado al mundo de la vida capitalista como conjunto de sobreentendidos que muestren su eficacia y su ejecutividad compacta a pesar de la crisis, de la

catástrofe? Propiamente, su representación como naturaleza de las cosas. Ése es el triunfo fundamental del neoliberalismo con su absolutización del mundo económico como esfera única de sentido. Una crisis, como una catástrofe, como una pandemia, no cambia la naturaleza. Nos muestra su naturaleza no específicamente humana, trascendente, pero no genera una alternativa. Al contrario, nos vuelca a pedir los dones que puede dar ese inmenso mercado de virtualidad, ese refugio ante toda dimensión catastrófica. Su rostro catastrófico intensifica su rostro donador. No es ésta la última de las características teológicas del capitalismo, y el neoliberalismo las ensalza como doctrina.

Cuando se quebró la vieja adaptación al mundo de la vida originaria, el humano estuvo en condiciones de buscar reajustes. Contar historias, generar mitos o hacer de la naturaleza una personificación fueron algunas respuestas. Ahora estamos al final de ese proceso. La acción humana se ha transfigurado en naturaleza, y como el tipo de temporalidad y de subjetividad que requiere para su adaptación se basa en una atención al presente sin latencia propia, incapaz de memoria y de expectativa, no hay historia humana que contar. Como he dicho, la historia no hace sino activar latencias, elaborarlas desde el recuerdo, la significatividad, la memoria y la experiencia. Siguiendo la figura de Weber, Foucault siguió escribiendo la historia del capitalismo como neoliberalismo. Pero en medio de las adaptaciones que promueve, nadie tiene necesidad de contar una historia respecto del nuevo capitalismo naturalizado. Como hemos visto, Laval y Dardot se han esforzado por seguir esa historia de tal manera que imponga consecuencias para la acción humana. Es la historia de lo común, cuyo problema es que con dificultad logra enraizar ese pasado con los poderes del presente. Así gana fuerza la impresión de que todo aparece como un proceso natural. No es un azar que los técnicos que han observado los aspectos de la crisis o de las catástrofes, los que manejan los Big data, son físicos o matemáticos. No hay mito en cuya narración podamos incluir la emergencia de esa naturaleza ya autonomizada. En realidad, el viejo intento de narrar una historia del capitalismo (Marx, Weber), tuvo que partir del inicio, de la acumulación originaria, algo parecido a la fundación originaria que permitió a Husserl contar la historia de la teoría. Foucault ya vinculó el capitalismo a la naturaleza. Ahora, desde la nueva etapa del Antropoceno, el único origen que sustituye a la acumulación capitalista es la misma emergencia antropológica como revolución interna a la vida de la Tierra.

Como hemos visto, el neoliberalismo es la construcción mental e ideológica que adapta perfectamente la subjetividad humana a esta comprensión epocal y que

aspira a cerrar el mundo de la vida de la técnica capitalista y a estabilizarlo como naturaleza. Considera el dispositivo capitalista como natural, niega que sea algo diferente de una maciza compacidad efectiva, rechaza cualquier reflexión que permita introducir modalidad en nuestra relación con él y, como si estuviera diagnosticando la forma de adaptación al capitalismo como parte de nuestra adaptación biológica, propone el Homo economicus como el que debe articular la vida plenamente adaptada en el Antropoceno. La biopolítica del futuro no hará sino insistir en que homo economicus es el ser humano vivo. La vida también será entonces una variable económica completa. La mutua dependencia de economía y vida no cesará de intensificarse. De este modo, nos prepara para sus crisis y cierra la fuerza reflexiva respecto de la producción de modalidad y la emergencia de formas de afirmación de la subjetividad, ya sea bajo la forma mítica o bajo la forma de la teoría. Con ello aborta toda reemergencia de ciencias humanas y sociales en sentido clásico. Pero sobre todo, bloquea toda novedad y transforma la historia, que de ser una posibilidad abierta, se nos presenta como una obligación evolutiva, una vía única.

Para ello le basta con proponer el Homo economicus como absoluto, y esto significa que ahora es la dotación económica la que discrimina el éxito de la adaptación, como antes fue la dotación biológica la que discriminó quién sobrevivía y quién perecía. De este modo, el fracaso de adaptación implica la apelación a un destino fatal y natural sin remisión. En ambos casos lo humano desaparece engullido por fuerzas abrasivas. Con ello se cumple la reducción de biopolítica a economobiopolítica, ya que la noción de vida aquí está sobrepasada y sobredeterminada por los dispositivos de acogida que la economobiopolítica pueda generar, convirtiendo al ser humano en un cyborg mejor adaptado al sufrimiento de una crisis permanente estabilizada como naturaleza. El mejor adaptado no es ahora seleccionado por la carga biológica sino por el implante del mejor Homo economicus en sí.

Vidas precarias

Con esto tenemos activado de nuevo lo que parecía que habíamos dejado atrás en los mundos de la vida atravesados por la cultura, el darwinismo económico que muestra la íntima conexión entre la dimensión biopolítica y económica. De este modo, un éxito y un fracaso sin remisión se introduce en nuestro mundo natural de la vida tecnificado y virtualizado, y a ese tipo de éxito y fracaso que se produce en la economobiopolítica es a lo que llamamos vidas precarias.

Es importante acabar con el malentendido de que las vidas precarias conciernen a las vidas que fracasan en la economopolítica. No es así. Vidas precarias son las vidas ya plenamente adaptadas a la economopolítica, a la representación del capitalismo como naturaleza, al horizonte mental del neoliberalismo, presenten un nivel elevado de adaptación o no. Son precarias no porque el mundo de la vida del capitalismo y del consumo las deje en la periferia, como organismos incapaces, sino porque no tienen modalidad alternativa frente a la facticidad imponente de la econopolítica. La precariedad no tiene que ver con el fracaso o el éxito, sino con la reducción de toda reflexión que permita tomar distancias frente a la naturaleza capitalista. Son precarias como lo fueron aquellas vidas que se enfrentaron a la naturaleza sin mediaciones de distanciamiento, reflexión, elaboración y refugio. De ahí la necesidad de eliminación de toda herramienta cultural, de todas las formaciones de consuelo y compensación. Son vidas precarias porque son vidas situadas al inicio de la evolución cultural sin que tengan la apertura por la que comenzar la evolución cultural. Pues el mundo de la vida que el neoliberalismo forja está blindado contra su propia salida. Son precarias, en suma, porque marchan por la vía única de la obligación evolutiva economobiopolítica.

Si Husserl llamó a las actitudes intencionales del mundo de la vida anteproposicionales, la producción de un mundo de la vida tan estable que sus fracasos sean vistos como parte de su naturaleza, condena a mantenerse en estas actitudes intencionales, en las que la función implícita del sí y del no apenas emerge en proposiciones teóricas dotadas de verdad. La precariedad vital tiene que ver con la regresión a esos síes y noes que sólo tienen como elemento intencional el éxito y el fracaso, igualmente pobres en su brutalidad. Eso implica

la misma erosión y destrucción de la subjetividad en tanto capacidad de autoafirmación y de respuesta cultural a la fractura y al éxito. Uno de los críticos del libro de Standing nos cuenta que en un viaje por Gales impartiendo conferencias del Partido Laborista, él mismo habló con un obrero que era ejemplo perfecto de vida precaria y le contó la teoría del libro. El crítico ofrecía la evidencia de que el precario no compraba la teoría de Standing. Eso era relevante como crítica a la teoría. Standing le oponía la masiva anécdota de miles de correos y de cartas identificándose con su libro. Las dos cosas, crítica y afirmación, son triviales. La posición del dispositivo psíquico de los singulares ante el mundo es indiferente respecto del hecho de que el proceso economobiopolítico se realiza como algo externo y natural. El neoliberalismo difunde su evidencia a pesar de las resistencias del aparato psíquico, porque es algo más que ideología y algo más que dominación: tiene en su favor las evidencias de un capitalismo automatizado e irreversible como aquello a lo que en el fondo aspiran quienes están expulsados por él.

Por eso conviene decir que el neoliberalismo no es una mera teoría del capitalismo. Tal cosa no existe en sentido estricto. El neoliberalismo es ante todo, y como la teología, una política de subjetivación y aspira a destruir la idea de sujeto como aparato psíquico singular que encierra una posibilidad de autoafirmación relacionada con una posibilidad modal, cuyo cumplimiento se entregaría a la acción. Podemos decir que el neoliberalismo ofrece el esquema de representación del capitalismo que favorece esta posibilidad, en la medida en que usa las evidencias del capitalismo como naturaleza para conformar una subjetividad plenamente adaptada, en tanto que entiende su libertad como activación de la latencia objetiva, no de la latencia subjetiva, de la que carece. Esa práctica reducida de la subjetividad es lo que llamamos vida precaria. Sus características no sólo se describen por la carencia de modalidad y de praxis en sentido clásico. No sólo se describen porque el mundo de la vida con sus evidencias se reduzca a éxito o fracaso, sino a un éxito y un fracaso que no se pueden narrar ni contar una historia, sino una necesidad. Tienen que ver con la carencia de herramientas de distancia para elevarse a la modalidad, para separarse de un sentido de la fatalidad natural impuesta por la compacidad de una efectividad que no deja resquicios a la producción de un horizonte, de una temporalidad, de una distancia, a los ejercicios propios de lo humano. Y esto es lo que vamos a ver ahora.

Terror

Debemos profundizar un poco en el mecanismo por el que el neoliberalismo destruye la fuente misma de la subjetivación y, con ella, toda dimensión activa del ser humano. Sólo así veremos cómo la modalidad general que está encerrada en la noción de precariedad se concreta. Al teorizar, facilitamos una alternativa al neoliberalismo, por mucho que no la haya al capitalismo. No basta para este fin recordar lo que ya Weber y Polanyi sabían: la evolución del capitalismo como automatismo y como máquina natural, algo que luego Luhmann elevó a la base de toda su ontología social de sistemas, bajo el supuesto de que ya no había seres humanos. Pues no hay que olvidar que la concentración de potencia autopoiética en el sistema era otra manera de retraer a los humanos su capacidad práctica, ya que éstos eran reducidos a meros transmisores de información, quizá como observadores situados en los puestos de vigilancia en las fronteras de los diferentes subsistemas. Una información, hay que recordarlo, que era el cuerpo de noticias acerca de posibilidades que, cuanto más amplias, más se las representaba como impotencia el humano. En cierto modo, el mecanismo por el que la crisis del mundo de la vida no da lugar a la reflexión capaz de producir distancias —ya míticas, ya teóricas— respecto de ese mundo de la vida que ha entrado en crisis lo registró el fundador de la filosofía práctica, al que esta posibilidad de subjetivación está enraizada desde siempre.

En efecto, Aristóteles señaló en Retórica 1383a, 6-7 que el temor hace a los hombres deliberantes. Pero dijo algo más que se suele olvidar. «El miedo (phóbos) los hace deliberantes (Boluteutikoús), pero nadie delibera acerca de las cosas desesperadas (anelpíston)».[92] El capitalismo y sus crisis produce miedo, pero el neoliberalismo es el productor de las cosas desesperadas, propias de la temporalidad de las vidas precarias. Su función está en proponer que todos los que se someten a la economobiopolítica, todos los que participan de la vida precaria, apenas tienen a su mano la deliberación, pues la adaptación/inadaptación se juega de tal manera que no deja esa opción. Nadie delibera ni reflexiona acerca de las cosas desesperadas. No se ha encontrado mejor manera de decir que lo humano naufraga en la consideración neoliberal. En medio de la circulación de comunicación tiene tanto sentido reflexionar como el que bracea durante unos instantes en el naufragio de alta mar. La diferencia es

que ya ese naufragio no tiene ningún espectador teórico. La producción de distancia de las ciencias humanas y sociales ya ha dejado de producir algún islote, balsa, madero o boya desde el que tener solamente miedo, para así poder deliberar. Esto es así porque los gestores del capitalismo están instalados en el esquema del neoliberalismo. Pero entonces el miedo del capitalismo se eleva con el neoliberalismo a un grado que evita la deliberación y nos deja caer en las cosas desesperadas. De este modo, la relación del ser humano con la adaptación a los tiempos del capitalismo del Antropoceno que propone el neoliberalismo puede ser mejor caracterizada como terror. Es lo que produce ese nuevo Leviatán, algo más que máquina, dios, fiera y humano. Como Hobbes preveía, inspira un miedo mayor del cual no es posible otro.

En efecto, al inicio de la parte segunda de su On the Sublime and Beautiful, cuando aborda las pasiones causadas por lo sublime, en su segunda sección dedicada al Terror dijo Burke: «No passion so effectually robs the mind of all its powers of acting and reasoning as fear».[93]. Aquí fear no es solamente el fobos aristotélico, sino ese terror que producen las cosas desesperadas, pues como se ve nos roba la capacidad de deliberar y actuar. Debemos recordar que Burke definió el terror como el principio que rige lo sublime «either more openly or latently». Pero añadió que «to make any thing very terrible, obscurity seems in general to be necessary». De ahí que el cambio de miedo a terror tiene lugar cuando desconocemos la extensión completa de un peligro o cuando ya no logramos generar la distancia perceptiva respecto de él. Mientras no tenemos ideas claras, el terror es una pasión más probable que el miedo. Al final de sus consideraciones, Burke propone una ampliación del argumento que es de pertinente actualidad: «Those despotic governments, which are founded on the passion of men, and principally upon the passion of fear, keep their chief as much as may be from the public eye». Sabemos cuál es el nombre de los gobiernos despóticos actuales que se ocultan a los ojos de los hombres: gobernanza. Y sabemos que se protegen en el anonimato de los mercados, agencias de rating, circulación opaca de capitales y demás aparatos de oscuridad. Por eso, en el curso de un deslumbrante proceso de pensamiento, Burke pudo señalar que, junto con las ideas que producen terror, peligro y aquellas que producen un efecto parecido mediante causas mecánicas, él no sabía «of nothing sublime, which is not some modification of power». Así, Burke vinculó poder y terror y con ello amplificó el tema aristotélico de la parálisis de la reflexión. Hay un poder que da miedo, porque es visible; pero hay un poder que inspira terror, porque es invisible. Hay que recordar que éste es el sentimiento originario frente al absolutismo de la realidad. Ya no estamos en el argumento un poco utópico de

Hobbes (que el poder que produce más miedo que cualquier otro es visible y personal); estamos ante un poder que por ser invisible —como lo numinoso— produce terror porque, lejos de ser personal, es máquina anónima y dios invisible y fiera real. El neoliberalismo hace del capitalismo no sólo la naturaleza, sino lo numinoso. De este modo es la culminación de las representaciones del capitalismo como religión, pues estamos hablando de la religión más arcaica, la que tiene enfrente de nuevo vidas precarias. Las catástrofes que le son internas a esta divinidad nos producen terror tanto como nos producen goce sus bienes. Así, la teología política que es el neoliberalismo no sólo administra nuestro plus-de-goce como base de principio de placer, sino también nuestra pulsión de muerte como terror. Esa administración es lo que constituye la vida precaria.

El neoliberalismo es la autopresentación del capitalismo como naturaleza divinificada dirigida por un poder invisible en toda la desnudez de su capacidad de producción de terror. Puesto que estamos ante una condición mundial, y puesto que esta naturaleza alcanza a todo lo humano, ese terror puede ser consciente o no, pero constituye la ontología del presente, no la vivencia del presente. Da igual que la vivencia de ese terror sea la parálisis y la pasividad, el fatalismo y la vida como resto superviviente; da igual que el terror proceda de una naturaleza que ya está catastróficamente articulada con la economía o de la pandemia que ya vincula vida y economía de forma radical; da igual que el terror se aplaque por el éxito del superviviente o la euforia de la fortuna que sonríe. En la medida en que estamos ante un absolutismo de la realidad como dominación, nuestra constitución es la propia de las vidas precarias como dispositivo de adaptación al éxito o al fracaso. En la medida en que esta ontología concierne, mediante el Antropoceno, a la dimensión de la Tierra, la vida precaria es aquella cuya condición de posibilidad ecológica está en entredicho y amenazada. Creer que alguien escapa a este deus mortalis, ya convertido en deus naturalis, y su capacidad de producción de vidas precarias, es un error propio de la teología de la elección. En realidad, este deus no conoce a sus elegidos. No los tiene. En realidad es caprichoso y arbitrario. No debemos ignorar que Burke, al trazar el terror de la dominación, finalmente está describiendo al Leviatán y que toda su descripción está atravesada por el libro de Job, alguien cuya experiencia es también la de un dios que no tiene elegidos.

Ésta es la representación que del capitalismo quiere promover el neoliberalismo. El futuro que traza es el de la escisión de la humanidad en servidores acelerados de ese automatismo invisible y el de aplastados por él. Sin embargo, la vida de los actores del neoliberalismo no es menos precaria que la vida de sus víctimas.

No debemos preguntarnos si el poder, por el hecho de tenerlo, elimina la precariedad de vida de quien lo ostenta. Debemos recordar más bien que el poder anónimo e invisible que el neoliberalismo quiere promover no conoce detentadores personales y que ningún singular está a salvo. El servidor de un dios terrible no está menos amenazado por él que aquellos a los que ya ha destrozado. Sobre este terror, que no deja escapatoria aparente ni a unos ni a otros, el neoliberalismo impone su ausencia de modalidad. Por eso debemos recoger los pasajes de Burke y precisar que estamos interesados ante todo en este asunto, en el mecanismo por el cual la crisis no produce modalidad alternativa a la precariedad general.

Ahora debemos reparar en el hecho de que el miedo sí produce deliberación, pero no el terror. Aquí terror es el miedo extremo que inspira la situación desesperada. La diferencia está en que el miedo tiene un rostro, pero el terror es anónimo. El neoliberalismo tiene como aspiración fundamental vincular de forma rígida la defensa del capitalismo global con la producción diferenciada de entretenimiento libre como pantalla del terror que nos tiene preparado mediante una Tierra catastrófica. Aquí los análisis de Foucault se hicieron con carácter previo a la presentación compleja del fenómeno. Foucault estaba muy interesado en mantener la línea de continuidad ideológica del liberalismo con el neoliberalismo y su apelación común a la naturaleza de las cosas. Pero si apreciamos el fenómeno en su plenitud, comprendemos que forma parte de la naturaleza la producción de catástrofes. El tratamiento clásico spinoziano de la respuesta a las catástrofes siempre fue la combinación de dos afectos, el miedo y la esperanza.[94] Lo específico del neoliberalismo en el tratamiento de las catástrofes del capitalismo es la administración en medio del clima de terror, esto es, la producción de un miedo sin otra esperanza que el plus-de-goce, un miedo compacto, macizo, desesperado, para el que la vida que resta es pura inercia. Esa vida que se instala en un puro resto inercial es la vida precaria. La humanidad entera está en esta condición.

Terror es la manera que el ser humano se enfrenta a la situación desesperada. Lo que hace desesperada una situación es su presencia directa, sin mediaciones culturales de distancia ni dispositivos de interposición, ante el absolutismo de la realidad. Lo propio del absolutismo de la realidad no es el contenido material de esa realidad, sino su condición de absoluta. Por eso, en el siglo

, el terror era inspirado por la específica forma en que la teología presentó el absolutismo divino al que sólo propuso el alivio del fideísmo más irracional. La específica forma de la evolución de la modernidad reside en la acelerada transformación de los diferentes candidatos a reocupar el espacio del absolutismo de la realidad.[95] Así inspiró terror el absolutismo religioso en las guerras religiosas (la religión que tenía que consolar, mataba); luego el absolutismo de la nación (la comunidad que tenía que unir, mataba); luego el de la clase (la clase universal que tenía que extender la fraternidad, mataba), y el último, el de la raza (una sola raza humana, escindida en asesinos superiores y víctimas inferiores). La noche de San Bartolomé, el Terror de Robespierre, la lucha nihilista de clases o la solución final del Holocausto, generaron situaciones desesperadas en las que la única reacción disponible no era la deliberación, sino la reducción de lo humano a víctima pura y a verdugo. La elevación a esfera absoluta de la esfera económica entendida como mercado, competencia, consumo libre, genera el absolutismo de la realidad frente a la cual la desesperación produce un terror cuya falta de horizonte alternativo nos induce a replegarnos en el goce de lo que nos ofrece a la mano. Consiste ese terror básico en la abismal distancia entre lo humano como vida y el Homo economicus. La vida humana nunca es nuda vida. Nunca es zoé, vida animal. La vida precaria es la comprobación aterrorizada de que el bios, sea cual sea su forma de vida, no vale nada frente a su traducción terrorífica en el Homo economicus. Esta experiencia de un bios en tanto que vida ajena a todo valor frente al absolutismo del valor económico es la desesperación que aterroriza y es cercana a la reducción a zoé, vida arcaica, vida como resto que se expone a la catástrofe. Sobre esta experiencia no se produce modalidad, deliberación, sino sencillamente exposición a una efectividad aplastante.

Debemos matizar: sólo desde el carácter absoluto de la esfera económica se deriva la nulidad de valor de la vida que resta. Aplastada por esa facticidad, la vida de lo humano seguirá en el anonimato de la continuidad natural, sin modalidad temporal y por tanto sin expectativa ni esperanza. El valor absoluto de la esfera económica, que elimina la dimensión pública y que se erige en dominio sin autoridad ni rostro, dejará al terror vital en el anonimato de lo privado, un terror al que no escapan los que desde sus sociedades anónimas participan de esa dominación como singulares y aparatos psíquicos. De este modo, sale a la luz el supuesto que estaba implícito en el tratamiento de Aristóteles. Se trata de la dimensión pública de la deliberación que produce el miedo, contra el estatuto privado de la desesperación que produce el terror. Ahí se alza la relevancia de la estructura de la despolitización que genera el

neoliberalismo y que procede de la condición privada a la que condena a quien no puede presentarse como Homo economicus, como consecuencia de la absolutización de esta esfera. La fenomenología social de esta forma de vida, anclada en su resto desnudo, ha sido desplegada por análisis sociales adecuados. Lo más relevante de esta situación, lo verdaderamente relevante para una ontología del presente, no está en estos análisis sociológicos, tan ricos y variados. En realidad, lo decisivo está en comprender que, aunque el capitalismo no es una ideología, el neoliberalismo sí lo es, en tanto que impone una representación de ese capitalismo como inevitable, más allá de cualquier modalidad.

El absolutismo de la realidad se presenta cuando todas nuestras mediaciones culturales para mantener la distancia respecto a lo que nos amenaza se han diluido. En la situación histórica en la que estamos, la irrupción del absolutismo de la realidad sólo es posible mediante el desmontaje consciente y meticuloso de todas las herramientas culturales a nuestra disposición. El neoliberalismo lleva la desconstrucción de esas formas de interposición a sus últimas consecuencias. Ahora pagamos las décadas en que usamos los estudios de humanidades y ciencias sociales para destruir las herramientas teóricas que podían someter el capitalismo a una modalidad de la vida humana, no considerarlo su naturaleza. Cuando estas herramientas están anuladas, el neoliberalismo no tiene sino que darle la puntilla final y dejar a todos los singulares frente a frente a una realidad para la que ya no se tienen conceptos ni herramientas de producción de distancias. Fuera cual fuera la aspiración singular de los pensadores que se embarcaron en este programa, apenas cabe duda de que deslegitimaron todas las estructuras culturales con las que poder salir al encuentro del absolutismo de la realidad que nos presiona a permanecer en un mundo de la vida capitalista, en el que sin embargo no podemos sentirnos protegidos. Estar en un sitio del que no se puede salir y en el que sientes miedo es la condición del terror. Es la perfección de la caja de acero en que Weber situó las cosas antes de invocar la política de responsabilidad. Pues el terror elimina la deliberación, pero la pérdida de herramientas culturales elimina la experiencia y hace el terror insalvable. Así, mientras que la humanidad ha evolucionado porque en situaciones de estrés se activaban latencias procedentes de experiencia acumuladas, en la ontología del presente que es propia de las vidas precarias, y una vez eliminadas las herramientas de la cultura, no hay experiencia latente que activar ni arsenal de aprendizaje supernumerario que movilizar. Así que finalmente, los análisis de Canetti en Masa y poder vuelven a ser significativos. El terror anónimo que domina la vida de los singulares es el punto de partida de la muta de masa.[96]

Ahora sólo nos interesa concluir que el terror privado, como había previsto Spinoza, tarde o temprano se transforma en terror público y ése es el rendimiento de la muta de masa. En la actualidad, esa muta de masas tiene un nombre: populismo reaccionario.[97] Por eso entre neoliberalismo y populismo hay una relación que debe ser investigada con atención y cuidado.

Terror público

Lo más relevante desde el punto de vista de una fenomenología de las estructuras, sin embargo, consiste en que el neoliberalismo siempre creyó que el terror producido por la desesperación de la entrada en el circuito del homo economicus, que deja la sustancia de la vida de lo humano al margen de todo valor reconocido, no sería elevada a terror público. Esto tiene que ver con la incomprensiblemente falsa genealogía que del totalitarismo hicieron los padres fundadores del neoliberalismo. Aquí la miopía de Hayek no tiene parangón. Su idea —expuesta en su famoso libro—[98] consistió en asegurar que sólo el libre mercado (y por tanto el libre mercado de capitales), era un muro de contención contra el totalitarismo, al que llevaba todo ensayo de planificación o regulación económica, fuera keynesiana, marxista o nazi. Frente a este diagnóstico, estudiosos como Polanyi[99] propusieron que, a la inversa, el nazismo era el despertar del sueño de la utopía del libre mercado, un sueño en el que el keynesianismo no sucumbió, salvando las democracias occidentales. Los populismos reaccionarios del presente mostrarían la evidencia de que ante el absolutismo de la realidad económica se levanta el rudimentario escudo protector del absolutismo de la política. Pero ese escudo no hace sino responder al terror privado con el terror público.[100] La estructura ontológica profunda de la vida precaria no se altera con ello.

Mero ámbito de los efectos de la naturaleza de las cosas, el terror público no se vincula a las posibilidades de la acción, sino que acompaña al terror privado del neoliberalismo. Esto explica que célebres actores populistas como Donald Trump no sólo no estén en condiciones de alterar una letra de las premisas neoliberales, sino de intensificarlas, porque sabe que cada terror privado que el neoliberalismo produzca es un grado más del poder del terror público que él representa. Este aspecto es importante para comenzar a desmontar la autopresentación del neoliberalismo como mera consecuencia de la facticidad inevitable de la esfera absoluta de la economía de mercado. Ninguna esfera de acción humana se eleva a absoluta desde la naturaleza de las cosas. Toda esfera de acción se eleva a absoluta por la acción y la decisión. Que la esfera económica haya producido una realidad natural, que es el capitalismo, no implica que esa realidad natural se eleve por sí misma a esfera absoluta. La vida

del ser humano sometida a la naturaleza de la sabana, en los milenios originarios de la antropogénesis, no implicó que sólo la vida en la sabana fuera valiosa. Por el contrario, el absolutismo de una realidad implica la elevación de muros, distancias, protecciones, y eso es lo que logró el ser humano con la cultura. Por lo tanto, la clave está en producir distancias respecto a la realidad natural del capitalismo y eso implica generar cultura que haga de él una modalidad. Sólo así dejará de imponerse como absolutismo de la realidad. Ahora bien, eso implica dotarnos de herramientas políticas, culturales, estéticas, religiosas, capaces de forjar mecanismos de interposición. En suma, implica eliminar el intento del neoliberalismo de destruir toda herramienta cultural, de reducir cultura a arsenal de los dispositivos virtuales, con su latencia objetiva, de retirar todo valor a otras esferas de acción, y de presentar el capitalismo como un absoluto cuya capacidad de producir terror no tiene consuelo. Implica hacer frente a esta autopresentación que impone la ocupación de amplios sectores de la vida pública como administración de las cosas, en una gestión que, a pesar de tener la naturaleza de lo político, se reduce al manejo de pretendidas leyes naturales. Sin embargo, lo propio del neoliberalismo no sólo reside en la reclamación de la gobernanza económica mundial como sencillo notario de la naturaleza de las cosas. Lo específico del neoliberalismo es que produce tarde o temprano terror público, terror masivo, bien sea por la Tierra que se niega a reconocer, bien sea por la dependencia de la vida respecto de la economía. El neoliberalismo promueve entonces una transformación de la idea de Estado en tanto esfera pública condicionada por el terror, y responde a esto con su propia opción.

Ahora la categoría de vidas precarias acumula este otro tipo de terror del Estado no específicamente económico. Al proponer el título de su libro con esas palabras, Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia, Judith Butler reaccionó a los efectos públicos de los atentados del 11 de septiembre del 2001 y pretendió asociar la precariedad a la exposición al terror indiscriminado que convierte a cualquiera en víctima pura. Precariedad tenía que ver con la «insoportable vulnerabilidad»[101] fruto de la violencia inesperada, la desposesión y el miedo. En este sentido, la comunidad del terror es el verdadero referente del esquema de Agamben en La comunidad que viene.[102] Lo que esta comprensión auguraba como dimensión emancipatoria era lo mismo que Butler ya era capaz de denunciar como un extremo inaudito de opresión. Consistía en que la vulnerabilidad y la agresión, que reducen cada vida singular a víctima cualquiera, ya aparecían como «punto de partida de la vida política». Y lo hacía recrudeciendo el discurso nacionalista que invoca de forma inmediata «a la violencia militar y a la represalia». Nadie puede convertirse en cualquiera sin

sentirse víctima absurda. Eso produce terror privado que pronto se eleva a principio de un terror público que, según el modelo que ya hemos visto, produce protección del terror inspirando terror adicional.

Cuando Butler escribía su libro pionero, estos fenómenos apenas estaban en su inicio y ella confesaba, con su honestidad intelectual, «no saber cómo conceptualizar esta interdependencia» entre globalización, terror privado y terror público, que podría afectar a la comunidad política global. Sin duda, esa fuerte impresión de impotencia teórica fue decisiva para que Butler condujera sus análisis hacia planteamientos clásicos del psicoanálisis, de la vida moral y de la defensa liberal del disenso. Sin embargo, en el presente, los fenómenos comienzan a quedar nítidos y sólo reclaman el observador adecuado para identificarlos. Tengo la impresión incluso de que los propios diseñadores del modelo van siendo cada vez más conscientes de los elementos centrales de su estrategia y que caminan con paso acelerado hacia la definición de los pactos del nuevo dispositivo de cooperación de poderes entre la esfera de la economía y de la política, pactos economobiopolíticos que dejan atrás todas las viejas estrategias de la política de la responsabilidad weberiana. Y como siempre, hallar esta cooperación de poderes constituye el esfuerzo más poderoso de encontrar la estructura básica de un momento histórico.[103] Por eso con ello acabamos la ontología del presente que propongo.

Llegamos aquí a lo más peculiar de nuestra ontología del presente. El terror que produce el capitalismo se sumerge en la esfera privada, mientras que el terror que producen los seres humanos se eleva a principio de la vida pública y elemento central de la política. Con ello, el terror pasará a dominar nuestras vidas. En cierto modo el terror del terrorismo —que nos convierte en víctimas cualesquiera— es el símbolo público que oculta que ya somos eso mismo respecto del terror económico; pero su naturaleza pública es decisiva para servir de puente para que el terror privado se pueda traducir y mutar en terror público que afecta a todos. Al cruzar ese puente el terror ocupa la naturaleza del Estado. Por supuesto, al estar ya las vidas precarizadas, las resistencias culturales contra esta operación serán mínimas. Por lo demás, ese terror público habrá pactado con el esquema del neoliberalismo y no tocará la autonomía naturalizada del capitalismo ni mejorará los arsenales culturales que podrían bloquear estos fenómenos. Debemos por tanto colocar esta transformación de la naturaleza del poder público —como terror que responde al terror— dentro de los fenómenos del complejo llamado neoliberalismo y debemos reconocer que tienen como supuesto la ontología de las vidas precarias, en la que por lo demás insisten.

Con esto, como no podía ser de otra manera, el neoliberalismo como dispositivo ontológico presenta lo que es propio de todo dispositivo: una cooperación de poderes en el seno de la reunificación que encierra toda teología política. Mientras que la gobernanza mundial se especializa en la administración de las leyes de la economía mundial, bajo la aceptación del principio de la facticidad absoluta, la política nacional y su portador clásico, el Estado, se levanta sobre la irrupción del terror específico que producen los humanos para los humanos (terroristas, refugiados, emigrantes, precarios, infectados) para responder con un terror público general. Con ello, el absolutismo de la realidad se responde con el absolutismo del Estado, un terror con otro, y todos generan una humanidad que no puede erigir distancias temporales ni espaciales frente a estos fenómenos. Como ya viera Michel Balint hace tiempo, tenemos aquí el mecanismo de la regresión, que no es tanto un camino hacia parte alguna, sino el desmoronamiento de todas las estructuras de producción de distancia en el espacio y el tiempo.[104] De este modo, el terror de un capitalismo convertido en naturaleza queda oculto frente al terror de los humanos, pero sigue alimentándolo y creciendo protegido por el terror del Estado. Ahí no puede surgir la deliberación, y la crisis no es sino un paréntesis indefinido de escalada de estos fenómenos, el contexto temporal por el que logran alcanzar la consistencia propia de los efectos ontológicos.

Con ello, la eficacia ideológica del neoliberalismo queda atrincherada. Por eso, desde este punto de vista, quizá convenga matizar el análisis de Judith Butler. La vulnerabilidad muestra la «dependencia fundamental del otro anónimo» y Butler hace bien al recordar que nadie puede impedir esta dependencia. Sea cual sea el refuerzo de la soberanía, el principio de vulnerabilidad seguirá intacto. Pero por anónimo que sea el otro del que depende nuestra integridad, siempre será un humano. De este modo, la mirada sobre la fuente del terror se separa de la producción de terror de la naturaleza propia del capitalismo desbocado, para dirigirse hacia los únicos portadores de acción, los terroristas, los inmigrantes, los refugiados. Lo humano se presenta así como la fuente de terror, desconocida, anónima, escondida, pero humana. Ése es el punto. El terror que produce la administración de las cosas económicas queda en la privacidad. Por ello no produce ninguna energía de control ni instancia alguna de producción de distancias. De este modo se llega a una asimetría básica: el terror privado de la economía apuntala la dimensión global del capitalismo, mientras la dimensión pública y los demás fenómenos del terror de impronta humana fracturan la dimensión de la comunidad política global. La consecuencia es muy precisa: unidad de mercado, refuerzo de las fronteras de los Estados. El dispositivo de la

cooperación de poderes dice: todos sometidos a la gobernanza económica mundial, todos sometidos al soberano en la lucha contra el terror y en el refuerzo de las fronteras contra lo humano. Dominio mundial de la Tierra por los capitales, pero fragmentación de la Tierra en muros y controles, porque los seres humanos son los portadores visibles del terror. Así se llega a la clave de la ontología del presente: un mundo de la vida neoliberal que no presenta alternativa porque la esfera de acción que podría ofrecerla (la política) está también organizada sobre el principio afín del terror. Ese dominio del terror sobre estas dos esferas, que deberían estar diseñadas para producir efectos compensatorios, y no para intensificar un mismo principio, ofrece coherencia a nuestro presente y hace de él una genuina teología política porque también muestra su capacidad de administrar la pulsión de muerte como reacción defensiva y carente de deliberación frente al terror que la humanidad en todo otro representa. El resultado de este dispositivo requiere que todas las vidas que se desplieguen en él sean vida precarias. Ahora sabemos que ellas serán también los soldados de la producción del terror que viene.

79. El problema del neoliberalismo ha sido abordado de forma muy diversa. Una aproximación explícitamente seguidora de las líneas de Foucault es la de en Michael A. Peters, Postestructuralism, Marxism and Neoliberalism. Between Theory and Politics (Rowman and Littlefield Publ., Oxford, 2001), como se puede ver en el capítulo 4, «Foucault, Neoliberalism and the Governance of Welfare», pág. 73 y siguientes. Ha conocido aproximaciones desde la izquierda económica, como en el libro de Alfredo Saad-Filho y Deborah Johnston, Neoliberalism: a critical reader (Pluto Press, 2005), hasta sus manifestaciones sobre el ámbito específico de la cultura, como en el libro de Patricia Ventura, Neoliberal Culture: Living with American Neoliberalism (Ashgate Publishing Limited, Farnham, 2012). Por su parte, Aihwa Ong considera que en el fondo el neoliberalismo es «a technology of government» que pretende «rationalizing governing and self-governing in order to «optimize»», y de ese modo es un manejo de la soberanía y de la excepcionalidad, y no tanto una erosión de este concepto (véase Neoliberalism as Exception, Mutations in Citizenship and Sovereignty, Duke University Press, Duhram, ٢٠٠٦, pág. ٣ y sigs). Por supuesto, las grandes celebridades no han dejado de acudir a la cita intellectual. Véase Noam Chomsky (Profit over People: Neoliberalism and Global Order, Seven Stories Press, Nueva York, ١٩٩٩), que ya definía el neoliberalismo como «not only as an economic system, but as a political and cultural system as well» , o David Harvey (A Brief History of Neoliberalism, Oxford University Press, Oxford, ١٩٩٩), donde ya se hacía una definición de «Neoliberalism with

Chinese Characteristics». El colectivo dirigido por Susan Braedley y Meg Luxton (Neoliberalism and everyday life, en MacGuill-Queen’s University Press, Montreal, ٢٠١٠), contiene trabajos interesantes como el de la propia Meg Luxton, «Doing Neoliberalism: Perverse Individualism in Personal Life» (págs. ١٨٤-١٦٣).

80. El libro más representativo es el del economista Guy Standing The Precariat, The New Dangerous Class, Bloomsbury Academic, Nueva York, 2011, que define el «precariat» como «a class-for-itself», frente al «salariat» con una inclinación mimética de la vieja retórica del proletariado, que considera a la nueva clase como la portadora de «the agency of a politics of Paradise» [3]. Esta clase tiene su propia agenda y podría conducir a una política utópica, a una «Good society». Para ello tiene que dejar de escuchar a los «populist politicians and neo-fascist messages» [25] que pueden seducirlo para impedirle que sea esa clase en sí que puede llegar a ser [152]. De ahí la posibilidad de que el «precariat» puede ser el punto de partida de una política del infierno [154]. Standing se siente inclinado a ver el «precariat» como millones de seres «around the world without an anchor of stability» [1], por lo que los emigrantes son la base de esta clase, lo que hace de ella una analogía con los «primitive rebels» [3]. Fenómeno derivado de la globalización, el «precariat» es una clase mundial o global. Sin embargo, hay muchas evidencias que permiten distinguir entre «precariat» y emigrante, dado que la inestabilidad espacial no es la principal de las características de la vida precaria. En cierto modo, Standing desprecia de forma fácil la relación entre «precariat» y los ensayos marcusianos de One Dimensional Man. Creo que la mayor debilidad del libro de Standing es que no analiza en ningún momento la estructura del neoliberalismo. Así cae en una miopía fácil de señalar: invoca las potencialidades emancipatorias de la nueva clase sin analizar la estructura de poder y el dispositivo de dominación que la provoca. Más reciente y crítico es el colectivo de Mattew Johson, Precariat: Labour, Work and Politics (Routledge, Taylor and Francis, Nueva York, 2015), donde en una serie de debates y respuestas se pasa revista a todas las cuestiones principales de este concepto, con una clara inclinación a vincularlo al concepto de multitud, el lugar donde se deberían ver los casos concretos de la potencia emancipatoria del precariado. En este sentido, Angela Wigger ha respondido en su trabajo a Standing que el «precariat» ha contribuido a la emergencia del Tea Party. En todo caso, estos estudios siguen anclados a un sentido demasiado espacial de la precariedad, desplegando la metafórica de ausencia de plaza, puesto, localidad, etcétera. En este capítulo defenderé la necesidad de considerar la metafórica del tiempo más importante y general que la del espacio, lo que

permite mostrar que la precariedad vital puede afectar igualmente a todos los que estén bien asentados en el espacio. Es muy importante que en las contestaciones de Standing (originariamente editadas en «Book Review Symposium: The Precariat: The New Dangerous Class, by Guy Standing», Global Discourse, volumen 3, issue 3-4, September-December 2013, págs. 536-553) ya tiene que aludir al hecho de que su concepto depende del contexto del neoliberalismo y considera que quien mejor soportará esta forma de gobierno será el estamento de los «proficians», los trabajadores de corporaciones, en la medida en que cada vez reciben más beneficios que salarios y por tanto se implicarán mejor en los objetivos del neoliberalismo y necesitarán menos del Estado. En realidad, su nueva definición de «precariat» ya no hace referencia a relaciones espaciales sino, positivamente, a una «combination of distinctive relations of production, distinctive relations of distribution and distinctive relations to the state». Así que el punto no es sólo inseguridad en el puesto de trabajo, sino la «absence of occupational identity, the inability to define and retain control over an occupational narrative or trajectory». Pero sobre todo en el nuevo estatuto de «denizens» frente al de «citizens». En su reciente libro A precariat Charter, From denizens to citizens (Bloomsbury, Londres, 2014), Standing propone todo un programa que medie entre el neoliberalismo y el laborismo clásico que es claramente republicano.

81. Miguel Abensour, De la compacité: Architectures et régimes totalitaires, le cas Albert Speer, Sens & Tonka, París, 2013. Para una reflexión sobre la obra de M. Abensour, véase J. L. Villacañas y Sch. Pinilla, Miguel Abensour: La utopía de los libros, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.

82. «Descubriendo polizones: La mirada de Gumbrecht sobre el presente», en J. L. Villacañas, y A. Rivera (eds.), Ontología de la presencia. La filosofía de Hans Ulrich Gumbrecht, Libros del Marrano, Kyrios, Valencia, ٢٠١٢, págs. 11-31.

83. Gumbrecht, H. U., Our Broad Present: Time and Contemporary Culture, Columbia University Press, Nueva York, 2014. Hay traducción española, con un prefacio de J. L. Villacañas, como Lento Presente, Escolar y Mayor, Madrid, 2010.

84. Véase Reinhart Koselleck, Aceleración, prognosis y secularización, Pretextos, Valencia, 2003.

85. Bruzina, R., Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-

1938, Yale University Press, New Haven, Londres, 2004. Para una exploración de los problemas que plantea Bruzina, véase Villacañas, «Latencia. La elaboración de la vivencia originaria», en Dianoia, Volumen LXII, ٧٦, mayo ٢٠١٦, págs. ٢٨-٢.

86. Véase Hans Blumenberg, Theorie der Lebenswelt, Suhrkamp, Fráncfort, ٢٠١٠. Hay versión española como Teoría del mundo de la vida, en Fondo de Cultura Económica, México, ٢٠١٣.

87. Véase Thomas K. MacCraw, Prophet of Innovation, Joseph Schumpeter and Creative Destruction, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007.

88. Véase H. Plessner. Die Frage nach der Conditio Humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Suhrkamp, Fráncfort, 1985, Véase J. Habermas, la revisión de su obra en Perfiles filosóficos políticos, Taurus, Madrid, 1986.

89. Véase A. Gehlen, Der Mensch: Seine Natur und Seine Stellung in der Welt, Vittorio Klostermann, Fráncfort, 1993. Véanse los comentarios de Habermas, en Perfiles, op. cit.

90. Entre ellos, de manera importante, Ortega y Gasset, en Historia como sistema, Revista de Occidente, Madrid, 1942.

91. Blumenberg, H., Beschreibung des Menschen, Suhrkamp, Fráncfort, 2008 [Trad. cast.: Descripción del ser humano,

fce

, México, pág. 201]. Todo el capítulo I es importante para este tópico.

92. Claverhouse Jebb, R., The Rethoric of Aristotle: A Translation, Cambridge U. P., 1909.

93. Burke, E., The Works of Edmund Burke in Nine Volumes, Volume I, On the Sublime and Beautiful, Charles C. Little y James Brown, Boston, 1839, págs. 98, 99, 100 y 104.

94. Véase J. L. Villacañas, «Spinoza, democracia y subjetividad marrana», Política Común, Universidad de Michigan, número ٢٠١١ ,١, págs. 53-84.

95. Schmitt, C., «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen» en Der Begriff des Politischen, 6 Auflage, 4 Nachdruck der Ausgabe von 1963, Duncker and Humblot, Berlín, 1996, págs. 79-95. Véase para este punto Reinhard Mehring (hg); Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen, Ein kooperativer Kommentar, Akademie Verlag, Berlín, 2003, págs. 156-170.

96. Véase Elias Canetti, Masse und Macht, Claassen Verlag, Hamburg, ١٩٦٠; traducción inglesa como Crowds and Power, Viking Press, Nueva York, ١٩٦٢.

97. Véase José Luis Villacañas, Populismo, La Huerta Grande, Madrid, 2015.

98. Hayek, F. A., The Road to Serfdom, University Chicago Press, 1944. Hay muchas ediciones modernas, entre ellas la que se presenta como «The Definitive Edition» de la misma editorial en el año ٢٠٠٩, que incluye textos y documentos relevantes.

99. Véase Karl Polanyi, The Great Transformation, The Political and Economic Origins of Our Time, Ahora con un prefacio de Joseph E. Stiglitz y una introducción de Fred Block, en Beacon Press, Boston, 2001. Hay edición española en

fce

, México, 2003. Se puede ver para este argumento el libro de Gareth Dale, Karl Polanyi The Limits of the Market, Polity Press, Cambridge, 2010.

100. Para el argumento, véase Jacques Lezra, Wild Materialism, The Ethic of Terror and the Modern Republic, Fordham U. P. Nueva York, 2010. [Trad. cast.: Materialismo Salvaje, La ética del terror y la república moderna, en Biblioteca Nueva, Madrid, 2012].

101. Butler, J., Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia, Espacio del saber, Paidós, Barcelona, 2006, págs. 13-14.

102. Agamben, G., La comunidad que viene, trad. de José Luis Villacañas, Pretextos, Valencia, 2006.

103. He aplicado este método a la época del surgimiento del cristianismo y la constitución del poder de la Iglesia, y en la actualidad aplico la misma metodología a la configuración del poder imperial de la modernidad, que desde

la irrupción de Carlos V y la Reforma alteró de manera radical la división de poderes que debía llevar al régimen moderno. Ahora aplico esta metodología, forjada desde luego en los análisis weberianos, al presente, de un modo que se aleja de los planteamientos ontológicos de Deleuze-Foucault, basados en una ontología abstractas de diagramas, máquinas y dispositivos totales. En realidad, no creo con Weber que pueda haber una descripción de la estructura total de la sociedad. De ahí que se deba sustituir esta pretendida máquina total por una fenomenología de la división de poderes que constituye un dispositivo siempre en tensión e irresoluble a un lógica unitaria, por mucho que debamos caracterizar los regímenes imperiales como aquellos que buscan constituir una totalidad por medio de una regulación definitiva y clausurada de la división de poderes. Véase mi Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Sobre la genealogía de la división de poderes, Trotta, Madrid, 2016.

104. Véase Michel Balint, Les vois de la regresión, avec une étude de Enid Balint: distance dans l’espace et dans le temps, Petit Bibiothèque Payot, París, 1972.

6

Común

Dardot y Laval han llamado la atención sobre la historicidad del hombre económico y la novedad del neoliberalismo. Esta perspectiva es adecuada para mostrar la historia del capitalismo en un sentido que ya anticiparon Max Weber y Joseph Schumpeter. En este sentido, Laval ha visto el neoliberalismo como el intento de una «aceleración de la construcción política de los hombres económicos» (

fb

: 251), frente a la complejidad de los hombres vivientes que hasta ahora era el centro de las ciencias sociales y culturales. Sin embargo, lo que hay que subrayar es que la esencia del neoliberalismo es política, no económica; detrás del marco y del medio está el poder. No es por tanto una evolución automática del modo de producción capitalista. Hemos visto que es más bien una teología política, porque implica tanto construcción de instituciones como de subjetividad, de fuero externo e interno, con los puentes que unen ambas cosas, la normalización, la disciplina, la deificación, la apropiación de infinito, la temporalización indefinida y las estructuras de salvación. El gobierno pastoral así forjado, auxiliado por el poder mundial, ha sido muy dominante. Los resultados hemos visto que son terroríficos.

La cuestión de Foucault sigue siendo la nuestra: no habrá forma de separarnos del neoliberalismo si no encontramos un arte de gobierno alternativo. La cuestión de Bourdieu, por su parte, tiene que ver con la formación de lo que es necesario para una forma de gobierno alternativo: un trabajo teórico y simbólico nuevo, una atención equilibrada a las estructuras del aparato psíquico capaz de ofrecer un sentido alternativo y complejo de libertad a cada ser singular, capaz de fundar prácticas heterodoxas por doquier incluso en el campo económico. La clave es cómo evadir la aspiración a una teología política, a un poder monoteísta capaz de imponer sus leyes como necesidad natural, lo que no puede hacerse de otro modo que fomentando la pluralidad de motivaciones en el cuidado de sí.

Foucault y Bourdieu son complementarios en el sentido de que el trabajo simbólico debe producir una reinvención de nosotros mismos. Esta naturaleza utópica de la libertad de Foucault, que recuerda su fondo de indeterminación vital, no puede ocultar que sólo puede ser una alternativa al neoliberalismo si se ganan espacios para una libertad que no estén atravesados por el mercado, ni haya que pagar un precio por ella que nos encadene adicionalmente al hombre económico. Por supuesto, esto implica salvar la libertad de una universidad pública, sin la que no será posible conquistar motivaciones simbólicas capaces de reinventarnos sin pasar por el mercado. Sólo si la práctica intelectual se mueve ya en una institución que es ajena al mercado tendrá la posibilidad de generar saberes que puedan en un momento producir símbolos, pues cuanto menos tendrá que justificar la dimensión pública de su saber. Por eso es preciso mantener la crítica de Bourdieu a la ciencia social que el neoliberalismo intenta imponer. Sin embargo, eso implica reconocer el terreno político de la libertad que, de un modo inevitable, es una libertad en lucha.

Pues bien, la historicidad del neoliberalismo no ha concluido. La crisis de 2008 no terminó con él (

nrm

: 12), algo que debemos pensar en toda su profundidad. Sigue siendo la lógica normativa global, sigue imponiendo sus coacciones a los Estados y sigue teniendo alcance estratégico universal. Las cesiones que hemos visto en la lógica neoliberal (actuaciones de bancos centrales, sobre todo, el mantenimiento bajo mínimos del estado de protección social) tienen más que ver con la necesidad de atender mientras dure la excepcionalidad democrática que no le esencial al neoliberalismo, que con la voluntad de sostener la democracia social. Esto significa que posiblemente el gobierno neoliberal tenga que ser complementado con algunos aspectos específicamente antidemocráticos, no que el poder mundial esté en disposición de generar un nuevo marco. En la historia conceptual de la contemporaneidad, el neoliberalismo sigue siendo el presente, aunque haya algunas evidencias a la contra que deberán ser interpretadas de forma adecuada.

Si el dogma básico del neoliberalismo es la naturalidad de los mercados y su capacidad autorregulativa, la lucha actual por los aranceles muestra que ya no se cree en este automatismo. Que el marco debe ser expresión de un poder visible abierto a decisiones y regateos es un contratiempo político, que testimonia que el poder mundial también tiene tácticas. Sus estrategias son sin embargo firmes.

Las diferencias tácticas, como dijimos, conciernen al Estado que funciona como director del proceso. Por supuesto, cuando la táctica reaparece, las luchas de poder están ya a la vista. Todo esto parece evidente y tiene una consecuencia decisiva. El Estado director del dispositivo hegemónico mundial cada vez más tendrá que hacer transparente esta táctica en la lucha por el poder y por tanto deberá manifestarse menos como director y más como actor de voluntad imperial. Llamo imperial al actor que ya no se contenta con ser el centro director del dispositivo mundial, sino que decide utilizar tácticamente las reglas a su favor y beneficio. No veo que ese actor imperial esté en disposición de cambiar las reglas. Esas siguen definiendo la naturaleza de las cosas. Dardot y Laval nos avisaron de que el neoliberalismo no se reduce a esta fe, que ellos llamaron fanática. Por el contrario, pusieron la atención sobre la normatividad práctica que se impone en los Estados. Esta va a ser mucho más estricta, por supuesto, y es preciso prestar atención a las reacciones que se producirán. Por tanto, en el futuro, será necesario que aparezca alguna dimensión política, pues la actuación táctica implica clara lucha por redistribuir el poder. Eso sí es intuitivo, pero conviene darle la importancia secundaria que tiene en tanto forma de politización de poblaciones. En todo caso, vemos que los mismos gobernantes que intervienen con dureza en los mercados externos, y emprenden guerras de aranceles, desarrollan políticas internas claramente neoliberales, ajustadas a lo que hemos definido como su teología política: racionalidad económica normalizadora, aceptación de economía financiera como expresión del objeto infinito del capital, forma existencial disciplinada, norma de vida, subjetividad empresarial, sentido de la salvación, vidas precarias, inspiración de terror y todo ello aplicado a la totalidad de mundo. Ya no se cree en el mercado como dispositivo espontáneo natural, y se ha ampliado la idea de marco o de medio a lo que hay que construir mediante una bronca lucha en la que se evidencia que la condición mundial ya tiene una cabeza que se presenta como imperialista; pero no se puede dar marcha atrás: el capitalismo sigue gobernando hoy al modo neoliberal. Su teología política sigue en pie.

En efecto, hoy ha perdido evidencia la ideología que hace del mercado un automatismo económico libre. Se ve por doquier que refleja relaciones de poder, luchas, estrategias: ese flanco ideológico está al descubierto. No hay naturaleza de las cosas. Hay poder con sus estrategias y sus tácticas, ahora más difíciles de precisar. Siempre hemos sabido, sin embargo, que el neoliberalismo requiere el Estado y necesita una política. Pero no hay duda de que esa política ha sido neoliberal desde hace tiempo. El neoliberalismo no es economía: es poder mundial y gobierno. Dardot y Laval nos recuerdan que siempre fue así, desde

Weber y Polanyi (

nrm

: 17). Y por eso no hay que dejarse llevar por la impresión de que ya no hay libertad de mercados: nunca la hubo. Pero el camino para «hacer de nuevo grande a América» (Trump) es también neoliberal. Sólo ha cambiado que el poder mundial anónimo ahora muestra que encierra en su seno poderes plurales, luchas y estrategias, y que en ellas se transforma la potencia directiva más cercana al centro en una potencia que presenta estrategias y tácticas más imperiales. Que esas tácticas sean ahora de desnuda coacción en la imposición de aranceles no cambia el marco neoliberal. Aquella táctica sólo concierne al posicionamiento a corto plazo, no a las realidades del largo. En ese orden de realidades, lo decisivo es una «fuerte coherencia institucional» de poder entre poder mundial y Estados, prácticas gubernamentales, políticas institucionales y estilos empresariales. Podríamos decir que la verdad del presente neoliberal en sus tácticas la ha revelado la práctica estratégica del Estado chino y su lucha con Estados Unidos. Lo que esta lucha revela es que los actores de este poder mundial son ya los grandes espacios policéntricos. Ya hemos hablado de ello.

Ante este panorama, Dardot y Laval llamaron la atención sobre la necesidad de intervenir en un doble sentido: para ellos resultaba preciso refundar Europa, pero todavía más urgente encontrar el argumento desde el que refundarla (

nrm

: 25). En Común, Dardot y Laval nos proponen una magna enciclopedia de los saberes de la tradición sociológica socialista con la finalidad de ofrecer argumentos acerca de esta necesaria intervención de refundación europea. Como tal, acaba teniendo una condición utópica, al mismo tiempo que situada. Uno no puede evitar la impresión de estar ante un ensayo abrumador de erudición al servicio de rescatar todo gramo de energía utópica de los pasados siglos

xix

y

xx

, e incluso de las iniciativas y experiencias más interesantes de los últimos años.

Aunque se pueden apreciar líneas de fuerza decisivas donde se engarzan los argumentos, como la contraposición entre la tradición de Marx y Proudhon, por un lado, y la reactivación por parte de Castoriadis de la tradición socialista francesa (muy presente en el libro con todas sus particularidades internas, desde Durkheim a Jaurès), no hay elemento emancipador, por humilde que sea (como es el caso de Frascesc Tosquelles, el psiquiatra del

poum,

fundador de la terapia institucional), que no sea incorporado al argumento central. Ante tal despliegue de autocomprensión de las propias tradiciones, el lector, impresionado, tiene dificultades para situar este libro dentro de la producción de nuestros dos teóricos.

Un elemento central del libro es el pensamiento de la institución como emergencia a partir de la espontaneidad social, algo que es muy central de la teoría del derecho francés, desde Léon Duguit muy pendiente de limitar la acción central del Estado. Esto no es contradictorio con la tendencia socialista del libro, que asume el fracaso radical del comunismo de Estado, ya sea impulsado por la Unión Soviética o por China. Por lo demás, para nuestros autores, el Estado, este Estado democrático liberal del presente, es el gran cómplice del neoliberalismo. Lo dicen cada vez que pueden: es el socio obligado de la política de patentes, el que vende tierras a los poderes mundiales, el canal de capilarización de la gobernanza centralizada mundial, el soporte del gobierno pastoral neoliberal. En realidad esta premisa antiestatal es radical en el libro. De ahí parece concluirse que si la democracia liberal es cómplice del neoliberalismo, aún más lo sería un Estado nación como el que proclaman los defensores de la soberanía. Asumiendo la gran tradición social francesa, la emancipación viene de la sociedad, no del Estado.

Sin embargo, su punto de partida lo ofrecen sus estudios sobre el neoliberalismo. Con este estado de cosas, el capitalismo no ha encontrado obstáculos para imponerse por doquier, hasta el punto de que los autores ya pueden hablar de cosmocapitalismo. Por tanto, nos convencen de la urgencia de encontrar una propuesta anticapitalista radical y de ella hacen depender el destino de la humanidad. En su opinión, ese destino está seriamente amenazado por la tragedia de lo no-común que oprime al orbe. Esta opresión se deriva de la vieja idea romana del dominium, la propiedad privada que ahora amenaza «la posibilidad misma de la vida» (C: 24) y que, desde la revolución liberal romana,

requiere la protección del imperium. Como se ve, estas reflexiones son convergentes con las dimensiones imperiales que anidan en el seno del poder mundial que constituye el núcleo director del neoliberalismo. En este sentido, el libro encierra también una historia moderna de la apropiación de lo común, de la que la historia del trabajo es sólo una parte. Éste es el sentido de la presencia masiva de referencias a los enclosures ingleses (cercamientos), que funciona como hecho histórico y como símbolo general de la historia moderna.[105] En efecto, como en aquel acto inicial del capitalismo europeo, todo sigue dependiendo ahora del control de grupos económicos privilegiados que dirigen a políticos sin libertad de acción (C: 18), cuya misión evidente es someter la voluntad estatal a las exigencias de la economía mundial. Ése es el fundamento de que el Estado se haya plegado a las exigencias de la mundialización. Por eso, todas las consignas de someter el Estado a una verdadera dirección política de la mayoría, por obligación, deben parecer sospechosas a Dardot y Laval. No sólo se trata de que esa mayoría ya es una instancia utópica que encubre lo que en realidad son las mayorías efectivas gobernadas, sino de que algo muy poderoso en el seno de la razón de Estado puja a favor del statu quo representado por el capitalismo neoliberal. Todas las invocaciones a la acción colectiva, en efecto, dan por supuesta que ésta se encaminaría a la dirección adecuada. Pero si no perdemos de vista jamás la premisa de La nueva razón del mundo, esto no podría en modo alguno asegurarse; teniendo en cuenta el material humano que produce el mismo neoliberalismo, más bien debería temerse lo contrario. Justo cuando pensamos en esto emerge la situación de desolación invocada por Hannah Arendt (C: 20). Desolado es el mundo en el que hay que temer muy especialmente aquello que podría venir en su ayuda. Frente al viejo dictum de «donde crece el peligro, allí anida la salvación», deberíamos más bien preguntarnos por la verdad de su contrario: «Allí donde se espera la salvación, allí puede estar el mayor peligro». Esa es la naturaleza del terror que hemos analizado en el capítulo anterior.

Frente a esta tentación, los autores nos recuerdan a Castoriadis: la emancipación pasa por el cumplimiento de dos condiciones. Primera, una reconstrucción ideológica. Segunda, un movimiento social efectivo y real (C: 20n). Ahora podemos ver por qué era tan importante comprender el neoliberalismo como una teología política: nos pone alerta sobre lo que implica una reconstrucción ideológica adecuada. Pues la verdad es que mientras no esté garantizada aquella filosofía nueva, no hay seguridad de que el movimiento social real vaya en la dirección emancipadora. Para ello se debería cumplir una condición más: que el elemento de reconstrucción ideológica no incluya una premisa que ya esté

anulada o destruida por la situación real que produce la ideología que se debe combatir. Este punto es decisivo. No podemos dar por sentado que se ha disuelto por arte de magia la hegemonía neoliberal, entendida como teología política, como síntesis dura de poder imperial y gobierno pastoral, de necesidad y libertad. Todo lo que sea edificar una reconstrucción ideológica sobre un estado de cosas que mantenga ese núcleo cerrado y duro del neoliberalismo, supondrá edificar en el vacío y hacer incomprensible el movimiento social real. Esa carencia concedería una dimensión especulativa a las propuestas que no estarían mediadas por la situación histórica concreta. Puesto que en cierto modo toda la propuesta de Dardot y Laval pasa por una nueva institucionalización, tienen ante todo que explicar cómo es posible que algo se instituya en una situación dominada hegemónicamente por el dispositivo neoliberal de instituciones. Dardot y Laval hacen esfuerzos muy meritorios en cumplir esta condición, pero no estoy seguro de que lo hayan conseguido. Como es natural, esto no es reproche. No hay nadie que lo haya conseguido hasta ahora.

Para nuestros autores, institucionalizar en una nueva forma es «refundar el concepto de común de forma rigurosa» (C: 22). Para que incluya las dos condiciones de Castoriadis, se requiere una rearticulación de categorías y prácticas capaces de refundar instituciones. Sólo así se podría cuestionar la base filosófica del capitalismo y desplegar lo que él tiene prohibido pensar. Todo el libro depende de identificar bien y desplegar mejor el «principio político de lo común» (C: 24). El énfasis aquí recae sobre lo político. Y esto es relevante porque todas las luchas que se relatan en el libro, y que son abundantes, obedecen a «la racionalidad política de lo común» (C: 25) y son «la búsqueda colectiva de formas democráticas nuevas». Supongamos que es así, aunque deseo expresar mis reservas como punto de partida, en un mundo que se supone con poderosos déficit de politización. Supongamos que todas las luchas contemporáneas contra el neoliberalismo tienen una significación política que apunta a lo común. Todavía debemos preguntarnos si lo hacen de la misma manera, si son eficaces, si implican una alternativa radical, si buscan un principio hegemónico alternativo. El problema es el que Laclau identifica cuando habla de la construcción de una cadena de equivalencias que lleva a replantearse el problema de la totalidad, de la universalidad y de la soberanía. Dardot y Laval no se plantean este problema. Al final del libro hablarán de una posición más bien experimental, lo que parece significar cierta provisionalidad. Sin embargo, en el margen que implica este planteamiento, al menos han tomado una decisión: las luchas que aspiran a refundar e instituir lo común no pasan por la conquista del Estado. Aquí, de nuevo, la contraposición con La razón

populista es completa. En este sentido, los autores excluyen las corrientes de refuerzo de la soberanía de aquellas luchas significativas contra el neoliberalismo. Sea cual sea la ilusión que el populismo de izquierdas se hace respecto del Estado, aseguran, no podrá nunca ocultar el hecho de que el Estado ha sido desde siempre el gran cooperador del capitalismo y lo sigue siendo en el caso del neoliberalismo. Aquí su posición es inequívoca.

Todo en su planteamiento procede de otra fuente, de otra tradición que la estatalista. Común, comuna, koinôn, rige bien con derecho, institución, norma, campo de lucha, pero no con Estado, que vive más de la universalidad coactiva de la ley. Por eso, muchas veces en el libro se tiene la impresión de que se hace pie en las viejas prácticas y hábitos precapitalistas, previos al Estado moderno, y se subrayan aquellos elementos de la vida social que fueron expropiados sólo más tarde en el proceso histórico. Todo lo valorado en el libro tiene un tono arcaizante que pone de relieve las realidades que resistieron frente al individualismo liberal, por mucho que finalmente acabaran en manos del mercado. Ahí está ese tratamiento simpático de los Webb, de la tradición de Proudhon, de las tradiciones comunitarias de la forma de vida proletaria, de esa «economía moral de los pobres» que en su día identificó E. P. Thompson como forma de resistencia y defensa frente a las formas dominantes.

La función de las muchas pequeñas historias conceptuales que se despliegan en el libro consiste en dotar de densidad histórica profunda a las dimensiones de lo común, frente a la reciente obsesión liberal, que de este modo no puede ser naturalizada. El soporte de estas formas regladas de lo común no es el Estado, sino la sociedad en su dinamismo, en su espontaneidad. A veces se tiene la impresión de que, de ascender aguas arriba en el curso de la historia, fácilmente se llegaría al corporativismo medieval, a la flexibilidad jurídica de la Edad Media, siempre apegada a las emanaciones sociales canalizadas por el derecho, como demostró en su día Enrico Grossi. Incluso a veces se expone con simpatía la espiritualización del bien común por parte de la Iglesia, que hizo de bonum commune el fundamento ético de lo político (C: 37). Allí se dio una ingente proliferación de voluntad general relativa que no pudo ser monopolizada por el Estado. Todas estas invocaciones funcionan porque se refieren a situaciones históricas de división de poderes que bloquearon el éxito de las aspiraciones a la teología política. No es seguro que puedan resistirla cuando esta se ha impuesto.

Por supuesto, Dardot y Laval se desprenden de todo esencialismo, de todo naturalismo de los bienes comunes e insisten —aunque rara vez citen a Gramsci

— en la dimensión práctica de lo común. Si no encierra una co-actividad, no es lo común de lo que ellos hablan. Por tanto, no se trata de copertenencia, de copropiedad, de coposesión (C: 57): se trata de cooperación. Y se trata de algo que reclama Foucault: en esa misma práctica los sujetos son cambiados (C: 59). Aquí estamos cerca de la Tesis VI sobre Feuerbach de Marx, que tanto iluminó a Gramsci, pero la atención siempre se concentra en impedir la estatalización y la burocratización, buscando producir un aseguramiento de lo social frente a aquel absolutismo del Estado que Victor Serge, invirtiendo la definición de Weber, caracterizó como monopolio terrorista del poder (C: 71). De los tres tipos ideales de los que se distancian los autores, éste es el más estéril, pues con su industria capitalista de Estado sustituyó la posibilidad de un proceso espontáneo de producción de lo común (C: 82). Tampoco les interesa el comunismo como comunidad de vida, de salvación, con su dimensión ascética y su perfección moral, con su metanoia igualitaria (C: 74), todo aquello que fue una teología política alternativa. Sólo les queda el comunismo como asociación de productores (C: 84), como organización del trabajo, pero tampoco creen que éste sea ya viable (C: 107).

Las luchas que venimos conociendo desde 1990 en adelante buscan un tipo de común que no sea ninguno de estos tipos ideales clásicos. De este modo, podemos decir que la idea de lo común, o la idea de comunismo como podría defender Badiou, guía esas luchas, aunque sea de un modo oscuro, presentido. Convertida en una idea global, concierne a todo tipo de poblaciones, recursos y de prácticas. Por supuesto, toda la historia conceptual de lo común que nos ofrecen Dardot y Laval roza por todas partes la tradición republicana occidental. Su intención, sin embargo, pasa por tomarlo todo desde la raíz y no respetar las esferas sistémicas, convencionales en el discurso de Luhmann y de Habermas. Tampoco se asume la preferencia del republicanismo clásico por la cuestión de la forma política. Aquí lo social y lo económico deben incluirse en lo común, y no se debe diferenciar entre el sistema económico y el complemento deliberativo. El principio es que ni mercado ni Estado ostentan el monopolio de lo económico y de lo político. Otras instituciones económicas, con reglas políticas de gestión común, son posibles. Sin decirlo expresamente, los autores sugieren de forma continua que el contenido de lo político es una nueva forma común de gestionar lo económico cooperativo. En términos históricos esas luchas afectan a las cosas comunes y a las cosas públicas, tienen en el horizonte una gestión común y democrático-republicana de recursos comunes. Vemos así que en el horizonte se trata de sintetizar republicanismo y comunismo, el sueño real de Marx, pero sin institución central, sin Estado. Ese republicanismo

comunista sin Estado es lo que se desea elevar frente al neoliberalismo, cuya fenomenología social se resume de forma eficaz como privatización consumada, desigualdad extrema, segregación urbana, polarización, despolitización, fragmentación; y cuya genealogía se concentra en la conjunción de actores privilegiados que en la sombra unifican a los privilegiados nacionales e internacionales alrededor de la hibridación específica público-privada que garantiza el Estado. El resultado de esa alianza es conocido y sucede ante nuestras narices: mercantilización extrema, corporativismo de grandes compañías, privatización de aspectos únicos de la vida (como simientes, patentes, biotecnología, medicinas, programas informáticos); en suma, los enclosures de las condiciones básicas y mismas de la vida (C: 115-118). Es lo que Wolin ha llamado inverted totalitarianism.[106]

Frente a todo este entramado, convenientemente respaldado por una evolución jurídica sin precedentes, racional y sistemática, universal e imperial, que controla elementos claves de la naturaleza y de la sociedad (C: 133 y sigs.), Dardot y Laval nos proponen el paradigma de los bienes comunes que no pase por el Estado. Un paradigma que es científico, normativo y moralizador; que es defensivo y ofensivo, democrático y local, pero no estatalizante. Implica formas de control democrático sobre recursos comunes, como sucedió con la lucha por el agua en Cochabamba, pero que se deben realizar bajo formas deliberativas y democráticas urbanas, sin pasar por soluciones estatales administrativas centralizadas. Y todo ello atendiendo al doble frente de la lucha ideológica y del movimiento real, pues sólo en su conjunción se producirán las formas de subjetividad nuevas. En esa novedad debe abrirse paso la fractura de la asociación entre crecimiento económico, derecho de propiedad y enriquecimiento personal, la clave de la motivación en la que se concentra el esquema neoliberal. De ahí se pasará a romper la firme asociación entre descubrir e invertir. La inspiración viene de Naomi Klein, que ya nos llamó a «defender los pequeños mundos comunes localmente situados» (C: 151).

¿Cuál es la virtualidad de esta estrategia? El argumento procede de Harvey y permite definir la etapa histórica del neoliberalismo financiero de un modo económicamente claro como aquel capitalismo que ya no puede asumir la diferencia entre acumulación originaria y vida del capital. La acumulación es una fase inherente a la producción de capital, como proceso continuo (C: 152). Ya toda acumulación es originaria, como los propios autores defendieron en su libro dedicado a Marx (C: 152), lo que significa que el capital debe producir las condiciones de su origen, quebrar toda autonomía productiva allí donde se dé. Y

no sólo la autonomía productiva, sino también la «propiedad social de los asalariados» que caracterizó Robert Castel, los títulos de derecho acumulados por los trabajadores y trabajadoras tras siglos de lucha y que caracterizamos como Estado del bienestar. En realidad, ésta es la manera en que se puede definir la subsunción real, que no puede dejar de tener una dimensión mundial.[107] El capitalismo financiero no conoce otra cosa que acumulación y es la única vía disponible para mantenerla con ciertos índices superiores a la tasa media de beneficio del capital industrial en las sociedades avanzadas. Sin embargo, para ello se requiere de forma permanente «nuevos terrenos de acumulación» que sólo se pueden alcanzar mediante la desposesión, la liberación de activos a costes reducidos (incluida la fuerza de trabajo), la reocupación de espacios comunes o públicos. El capital sobreacumulado se apodera de esos terrenos (patentes biológicas, uso de agua, patentes médicas, etcétera) y los hace rentables.

Este proceso requiere globalización porque los nuevos objetos producidos se deben vender allí donde sea rentable, por las diferencias extremas entre salarios de producción que se dan en los países emergentes y los precios de consumo que se imponen en los países desarrollados. Este argumento, que procede del libro Imperialismo de Harvey, implica la destrucción continua de los contenidos de mundos de la vida —autónomos frente al proceso capitalista— para ofrecerlos deconstruidos en bandeja a la producción ya en manos de los inversores. Éste fue el beneficio esperado del pacto entre Nixon y Mao que llevó a la apertura de China al capitalismo. Así que desde el punto de vista económico se puede definir el neoliberalismo como la forma de «someter la reproducción social en todos sus componentes (salariales, familiar, político, cultural, generacional, subjetivo) a la reproducción ampliada de capital» (C: 154). La clave aquí está en la palabra «ampliada». Para eso se requieren diferencias imperiales, heterogeneidad del poder, estrategias de ocupación, nuevos espacios y territorios que permitan multiplicar el beneficio por las diferencias vitales e históricas.

El argumento nos permite preguntarnos si esa liberación de espacios nuevos puede sostenerse al ritmo que reclama la acumulación permanente del capital. Hoy creo que podemos decir que no es seguro y que por doquier se esperaba la crisis para el momento en que ese ritmo mostrase sus límites. Y eso quizá nos ofrece esta nueva época del neoliberalismo imperial que altera sus tácticas, que se torna protector y descarnadamente imperialista en sus luchas abiertas concretas, necesitado de renegociar todas las diferencias a su favor. Pero desde el punto de vista del capital financiero, la crisis del sistema bancario ahora revela

síntomas de estancamiento que quizá proceden del hecho de que no hay lugares de inversión con tasas de beneficio elevadas. Este hecho puede concernir a sus mismas estrategias. Para conseguir éstos nuevos lugares de tasas elevadas de beneficio fue preciso la creación de burbujas financieras, cuyo estallido ahora se teme. La necesidad de recomponer la tasa de beneficio industrial quizá está detrás del proteccionismo actual. El fenómeno real más inquietante en la estrategia es quizá que aquellos sectores del capitalismo innovador con más posibilidades de acumulación están en condiciones de aspirar a reocupar la posición del capitalismo financiero, como lo demuestran los intentos de Amazon de ofrecerse como banco, o los intentos de creación de divisas virtuales. Que esos intentos deseen separarse de las tácticas imperiales del país director hasta ahora es una posibilidad, con lo que el dólar sería ya percibido como una divisa demasiado expuesta al poder político. En realidad, la promesa del capitalismo, como recuerda con frecuencia Hartmut Rosa, consiste en estabilizarse mediante un movimiento constante: pero no hay certeza de que el sistema de apropiación, privatización, reocupación de espacios comunes permanente permita tal cosa con tasas de beneficio acumuladas. Así que la estrategia y la táctica del neoliberalismo comienzan a mostrar fisuras y a inquietar a sus actores económicos centrales.

La argumentación de los autores, aunque en otro contexto, señala esta misma coagulación del dinamismo expansivo, por ejemplo cuando se concentran en los efectos del programa de cercamientos o enclosures relativos al conocimiento, que implican un manierismo científico estéril con la consiguiente disminución de la creatividad. Esto puede ser el símbolo de la innovación bajo el neoliberalismo y de sus limitaciones productivas. Sucede con las revistas en las que se piden cuotas caras para publicar o estrechan sus líneas de investigación a un inercial mimetismo como condición de aceptación de trabajos. La consecuencia es siempre rutinización del conocimiento y pérdida de atractivo. Frente a esta falta de creatividad, se requieren formas que eviten la subproducción intelectual. Este proceso puede quizá generalizarse para otros ámbitos creativos. Los autores señalan que la creatividad se consigue mejor en condiciones de libertad común y dejándose orientar por las condiciones de la ciencia abierta que estipuló Robert K. Merton: los principios del universalismo, desinterés, integridad moral, escepticismo organizado y comunismo (C: 189), tal y como se desplegaron en las iniciativas de Richard Stallman, Lawrence Lessig y Eben Moglen (Free Software Foundation).[108]

La conclusión que extraen los autores de esta línea argumental es que «la

sociedad futura tendrá que surgir de un combate político que consiga imponer lo libre a lo cerrado» (C: 203). Esto es algo completamente diferente del canto a las formas cooperativas ancestrales, todas ellas portadores de comunidades más bien limitadas. Frente a esta situación los autores hacen bien en alejarse de la opción de Negri y Hardt, a la que ven como completamente optimista y dependiente del automatismo marxista. Su tesis de que hoy el trabajo ya se ha desprendido del capital, de que ya ha recuperado la espontaneidad capaz de forjar una subjetividad libre (C: 225), que ya la plusvalía es común, les parece equivocada y optimista. La subsunción real, en la que están de acuerdo los autores, sería para Negri y Hardt ya el comunismo consumado, en la medida en que el trabajo necesario para el capital ya es un trabajo libre y abierto. Para ellos, el intelecto general trabaja ya produciendo lo inapropiable, si no fuera por esa renta financiera, un nuevo rentismo que expresa de forma muy adecuada una apropiación muerta y vacía, incomprensible en la época de la subsunción real. Ese rentismo caracteriza para Negri la esencia del capitalismo financiero, que en su propia estructura es un robo, una apropiación externa al proceso productivo mismo. Por supuesto que la opción de Negri les parece el equivalente actual de aquella otra incorporación del movimiento obrero socialdemócrata al industrialismo, con la promesa de que así se acercaba al socialismo final. Sin embargo, Dardot y Laval aceptan de este argumento un elemento: la producción de lo común reside en el corazón de la condición social consciente, no atravesada por el fetichismo de la mercancía. Esta huella, que los autores achacan a un proudhonismo encubierto en Negri, es adecuada para ellos (C: 217). Para Negri esa renta financiera ya sería claramente un robo, externo a la producción social de lo común. Este punto es de profunda importancia en el libro.

Sin embargo, para Dardot y Laval el planteamiento de Negri y Hardt, con su espinosismo inmanente y su ontología del conatus, ignora lo específico del neoliberalismo, esas «prescripciones de la subjetividad», su dimensión de gobierno pastoral basado en una teología política que proyecta a la subjetividad la motivación a favor de la empresa (C: 230). El punto abstracto y especulativo de Hardt y Negri reside en su capacidad de obviar que el General Intellect reposa sobre un sujeto pastoralmente gobernado por el neoliberalismo. Aquí el atributo pensamiento no replica al atributo trabajo, como suponen Negri y Hardt, pues se trata de aspectos autónomos que no dependen del mismo conatus. El capital tiene plena conciencia de trabajar con sistemas psíquicos que moviliza a su favor, para así lograr que incluso aquello que pudiera ser representado como trabajo libre, en el fondo, sea asumido como trabajo que debe ser entregado a la

empresa (C: 231).

Ante esta situación, desvelada por su virtuosismo crítico, los autores tampoco proponen definir economías especiales, relacionadas con bienes comunes o con bienes públicos, que no hacen sino generar reservas cerradas al capital, en tanto que reconocen algunos fallos de mercado. En este sentido, aunque se basan en las investigaciones de Elinor Ostrom, desean ir más allá de sus planteamientos. No se trata de aplicar su modelo a los recursos naturales. Se trata de generalizarlo a todo tipo de bienes, que podrían pasar a ser objeto de una regulación colectiva auto-organizada (C: 169), y con ella crear espacios institucionales de lo común. Ostrom y su grupo definieron un modo comunitario de gobernanza de recursos comunes. En esas comunidades se compartirían y controlarían dichos bienes con medios propios de solución de conflictos internos, y con modos de adaptación orientados a garantizar la perennidad de lo común. Por supuesto, estos grupos deben definir fronteras de pertenencia y procedimientos de reglas, y por lo tanto han de generar un sistema político de normas constitucionales y operacionales. Y lo hacen sin apelar al Leviatán, entregando a la propia institución el sistema de autocontrol sobre límites de participación general de los actores y sus obligaciones para garantizar la apertura evolutiva de la institución. Por supuesto, resulta muy difícil evitar el recuerdo de las formas antiguas de las comunidades de regantes, que se organizan para administrar en común un bien tan vital como el agua. El Tribunal de las Aguas de Valencia sería un ejemplo. La nueva Constitución de Bolivia permite, y en cierto modo alienta, este tipo de comunidades. Dardot y Laval reconocen que la aproximación de Ostrom evita las reflexiones sobre el sistema capitalista en el que se incluyen estas formaciones, las jerarquías de poderes en medio de las cuales tienen que jugar, sus estrategias y tácticas destinadas a romper los consensos que proceden del sistema social organizado. Evitan estas reflexiones, dicen, porque Ostrom funciona según el modelo del Homo economicus. Sus planteamientos demuestran que en determinados casos resulta racional ser comunitario. En esas ocasiones se acepta la comunidad por razones egoístas. Sin embargo, la objeción central de Dardot y Laval reside en que sus análisis se basan en comunidades que ya existen, y que justo por lo dicho son residuales —lo que Harvey llamó con dureza «un centenar de copropietarios idílicos»—, pero no muestran la manera de fundar lo común (C: 82).

Vemos aquí que el argumento de Dardot y Laval es una síntesis de Proudhon y Negri, por un lado, y de Ostrom por otro. De los primeros toman el principio de que lo común emerge de la fuerza social espontánea, de esa fuerza colectiva

inmanente del trabajo libre que produce la riqueza. Pero de Ostrom toman su clave institucional, que recuerda el viejo corporativismo como forma universal de organizar lo común y que asume que la civilización es el derecho (C: 420). Esa forma institucional no sólo es ajena al Estado, sino también al partido, el fetiche político por excelencia (C: 415).

El problema por tanto es transferir esa energía colectiva inmanente a la sociedad, una premisa que como sabemos es plenamente contraria a la tesis de Laclau. Lo que defiende Laclau es que esa energía, en caso de que exista en el tiempo de la subsunción real, en el tiempo del neoliberalismo, sólo procede de la cristalización de lo político. La premisa para Laclau es que toda la energía social, en la nueva época, está atravesada por el mercado. Todos los análisis de la tradición de Durkheim, Mauss, Gurvitch, Jaurès y Leroy, para proyectarse al presente, tienen que dilucidar si, en efecto, vivimos todavía en aquella sociedad donde la autonomía obrera, mediante instituciones nuevas, era capaz de desplegar un socialismo asociacionista. Se trata de saber si tenemos a la mano nuevas relaciones y nuevas prácticas sociales que se parezcan a las guildas, las cofradías, las instituciones de solidaridad; en suma, aquellos cuerpos intermedios entre la sociedad y el Estado en los que los Webb cifraron sus expectativas.

La cuestión es si hay prácticas reales instaladas en el seno de lo social de tal manera que produzcan cristalizaciones jurídico-sociales capaces de generar y administrar bienes comunes y a la vez situarse al margen de la soberanía estatal y de mostrar el perfil de una constitución social frente a la constitución política. Por supuesto, todo eso existió. Y desde luego que algunos restos pueden identificarse. Sin embargo, no parece que tengan potencia para extender los procesos de comunitarización de tal manera que impliquen a la producción económica de forma significativa. Por supuesto que comprendemos la aspiración del esquema de trabajo de Dardot y Laval. Su valoración del federalismo, de esa especie de anarquismo positivo y atravesado por el derecho, aspira a reconstruir una sociedad civil que se relacione con la sociedad política de otra manera, que evada a la vez el individualismo y el comunismo estatalizante, que repudie el mero dominium protegido por el imperium (C: 423). Pero la energía de comunitarización ya no está disponible en las viejas instituciones y cuerpos intermedios. Laclau aquí espera y lanza su apuesta: sólo una cadena equivalencial con sus condiciones de cristalización y condensación produce energía comunitaria política. Mientras, debemos preguntarnos si los esfuerzos por devolver funcionalidad a Proudhon pueden tener éxito en una sociedad posterior a la industrialización y sobre todo de hacerlo de forma espontánea.

Debemos preguntarnos por la irreversibilidad de ciertas estructuras sociales de producción, por los hábitos que no tienen fácil marcha atrás ni gran probabilidad de resurrección.

Los autores se hacen esta pregunta, desde luego, y rechazan que su planteamiento sea restaurador (C: 433). Con una inagotable capacidad de autoobservarse, hablan como Gramsci de una nueva civilización (C: 436). Pero cuando tienen que describirla, inevitablemente recurren a tradiciones que no sabemos si están en vigor en nuestro mundo de la vida. No sólo se trata de ese retorno al elemento arcaico propio de Marcel Mauss, que, con su ensayo sobre el don, tantos efectos ha producido sobre la intelectualidad del siglo xx, hasta Bataille y su transformación del comunismo como potlatch. Más inclinados a la mediación jurídica, de nuevo marchan hacia Maxime Leroy y el derecho proletario que emerge de la creatividad obrera, una que pueda auto-organizar el dominio productivo y que ulteriormente sea capaz de producir, mediante la evolución de su propia historia, federaciones de unidades de producción. En esta reapropiación de la idea de una clase activa, que se hace a sí misma a través de sus propias prácticas, no falta ni siquiera la huelga general como último acto de la disciplina confederal. Sobre esta base pueden unificar la democracia política sobre la comunidad económica.

Ahora bien, me temo que estas dos esferas, unidas por ese misterioso sive[109] que en la tradición clásica unía la sociedad civil con la res publica, no se dejan unificar fácilmente. El propio análisis del neoliberalismo partía de la premisa de la capacidad que presenta el capitalismo de destruir todas las instituciones intermedias relacionadas con la producción y de todas las energías que apuntan a procesos de comunitarización. Como hemos visto con las reemergencias populistas, estos procesos contrarios al individualismo neoliberal pueden prender más fácilmente desde procesos sencillamente políticos, que no tienen que acreditarse en el campo de la economía. Los autores reconocen que para reactivar estas energías se requiere un nuevo psiquismo que precise de una nueva forma de vida. Éste es justamente el punto: no estoy seguro que el nuevo psiquismo se configure literariamente, mediante el análisis libresco de tradiciones con las que el nuevo capitalismo ha roto hace tiempo. Como muestra el análisis sociológico de Bourdieu, al que Laval dedica la mitad de su nuevo libro en solitario, un objeto material, un objeto técnico, moldea el psiquismo más que una exhortación libresca, y con ello vemos que el mercado genera más hábito que la educación entera. En suma, tengo la impresión de que este libro olvida todo lo que los autores han escrito previamente sobre neoliberalismo y su

intensa capacidad de producir mundos de la vida estabilizados e individualizados mediante objetos técnicos. Estos generan hábitos de consumo que imponen estructuras de producción. Será tan difícil hacer una comunidad de productores de teléfonos móviles inteligentes como renunciar a ellos.

En sus intentos por liberarse de este tipo de objeciones, los autores se desprenden de todo lo que tiene que ver con la tradición que ha orientado su libro, para avanzar hacia una institucionalización consciente capaz de producir nuevo derecho que suponga la inapropiabilidad (C: 459). Haciendo pie en la noción de praxis de Sartre (C: 466) se preguntan cómo pasar de organización a institución. Los grupos organizados se levantan sobre jerarquía, juramento y terror, y están inspirados en último extremo en la idea de soberanía. La definición de soberanía que nos ofrecen los autores es la de un poder de disposición sobre los miembros del grupo a través del juramento (C: 469). Con este juramento, la autoridad recibe y concentra en sus manos la violencia interna del grupo. La organización, así, aparece como la culminación de un proceso de domesticación del hombre por el hombre. La forma organización, por tanto, no puede pensar un poder constituyente que proceda de una praxis común y que escape al modelo de la soberanía (C: 471). Una organización de este tipo no deja otra opción que la insurrección, si los grupos humanos han de recuperar el control y no ser expropiados de su voluntad.

Frente a ella, podemos imaginar una institución nueva que haga del conflicto su camino hacia la propia construcción. En este paso, desde luego, hay incorporados principios filosóficos muy profundos que quedan sin analizar en el libro, como la posibilidad real de que la violencia interna se mantenga en el ámbito del conflicto y no se concentre e intensifique en la diferencia amigo-enemigo. Teóricos como Chantal Mouffe recordarían que el antagonismo concentrado es una posibilidad permanente enraizada en lo social. En todo caso, Dardot y Laval insisten en que la conflictividad debe ser asumida y ha de elevarse a la premisa del proceso de autotransformación del grupo en institución. Esta premisa es profundamente republicana e implica no transferir al Leviatán la administración de esa conflictividad, sino canalizarla por la administración de sus propios encuentros, de tal manera que el propio grupo se vuelva más poderoso en y a través de ellos (C: 473).

Todo esto es bien interesante, y sugiere que para la cooperación económica ya se requiere virtud política. Para iluminar ese proceso, nuestros autores utilizan de nuevo el argumento de Castoriadis. Ante todo porque éste se opone

explícitamente a la tesis de Mauss según la cual las sociedades evolucionan por transformaciones o metamorfosis de elementos ya existentes. Como es sabido, para Castoriadis los cambios históricos no siempre son modificaciones de instituciones existentes. Éste es el argumento central para desasirse de tradiciones que quizá ya no están vivas. Ahora, de la mano de Castoriadis, la historia puede comprenderse como radicalmente nueva, sin basarse en lo ya dado, sido o estado (C: 478). Y esto por el sencillo hecho de que en el ser humano siempre fluye lo imaginario radical, que tiene primacía sobre cualquier otra forma de la imaginación. Ahí está el reservorio de la potencia creativa, de la novedad, de la limitación de la causalidad continuista en la historia. Desde lo imaginario radical, la historia aparece como el territorio de la creación (C: 480). Por lo general, el imaginario, con su dimensión simbólica, está anclado en la preexistencia de la vida social, en el espesor histórico de la sociedad ya instituida. Ahí reside el «infrapoder» de lo imaginario sometido a su propia evolución inconsciente (C: 481). Sin embargo, este ello colectivo puede devenir un nosotros y ese infrapoder puede pasar a ser el reflexivo y consciente poder instituyente. No perturbaremos el argumento con el recuerdo de que el neoliberalismo tapona el ello mediante el plus-de-goce. Para Dardot y Laval siempre puede entrar en escena el imaginario radical, capaz de instituir significaciones imaginarias nuevas, participables por todos (C: 482), indeterminadas en su más profundo sentido. Tanto desde el punto de vista social, histórico o psíquico, este imaginario conecta con lo que no está cosificado en la vida consciente. Por supuesto, este planteamiento, que es un residuo operativo de la época de mayo del 68, es claramente dependiente de Freud, pero con una finalidad completamente diferente. Mientras que Freud deseaba mostrar lo inmanejable de la vida psíquica, aquí se desea utilizar eso incontrolable y anónimo, eso que no es de nadie, para garantizar la novedad histórica, con la finalidad de llevar a conciencia los resortes últimos de la creatividad como certeza de apertura histórica. «Allí donde nadie era, tenemos que advenir nosotros», dijo Castoriadis en Les carrefours du labyrinthe. Todavía estaba sometido al prestigio de la potencia creadora del inconsciente propia del surrealismo.

Se me ocurren algunos problemas relativos a esta posición, que nos llevarían a cuestionar esta afinidad electiva entre inconsciente y creatividad en condiciones de no represión del principio de placer, o nos conducirían al siempre complejo tema del mundo de la vida, algo que ahora nos apartaría del argumento. La cuestión es cómo explicar la transformación social del imaginario radical. Si éste es social, ya estará institucionalizado. Si es singular, tenemos el problema de

hallar la fuente de su energía comunitaria. La cuestión adicional, que se plantean los autores con claridad, es cómo conectarlo con la praxis. ¿Cómo lo que escapa a la conciencia y la voluntad se pliega a ella? (C: 485). Esto supone algo más que encontrar la manera en que lo inconsciente se hace consciente. Se trata de encontrar la manera de que genere comunidad, algo que los teóricos de la imaginación como Roger Caillois han puesto en cuestión, al señalar en estricta paridad con Freud que la imaginación es la cárcel más estrecha en la que se encierra el individuo.[110] Los autores necesitan una plena autonomía política como institución autoconsciente capaz de administrar dimensiones económicas comunes. Para eso, puede que la imaginación sea el principio, lo que es dudoso, pero en todo caso requiere mediaciones.

Por lo demás, cuando estas mediaciones irrumpen es lógico que conecten con la pregunta de si acaso no estarían transformando la praxis en techné. Aquí se abre paso el dilema. La técnica sí es una imaginación compartida, pero la imaginación del inconsciente pertenece al singular. Desde que el ser humano desplegó la omnipotencia del deseo lo hizo mediante formas técnicas estructuralmente semejantes. Así que la dimensión de praxis no parece surgir con facilidad al margen de aquellas dimensiones que la filosofía, consciente de la debilidad de la técnica y de la poética, llamó precisamente ética, doctrina de la virtud política. En todo caso, los autores tratan de controlar estas energías creativas para producir historia, que es algo más que un objeto y algo más que una técnica. Por ello tienen necesidad de superar la antítesis del modelo aristotélico entre praxis y poiesis. Se trata de encontrar una praxis internamente valiosa dirigida a producir autonomía; así se distingue de la mera creación o de la mera novedad, tal y como podía proveerla el reservorio de la physis. En este caso, y mirando las cosas desde una perspectiva ontológica, la creación no tendría contenido de valor. Por supuesto, la praxis no es mera fabricación poiética, objetiva. Como toda praxis, debe producir el sujeto mientras se realiza, en el curso mismo de la acción (C: 497). Ahora bien, aunque se quiere garantizar lo nuevo, esa novedad nunca debe dejar de ser histórica (no ontológica). Por tanto, los autores confiesan abandonar la concepción anti-histórica de Marx, que habla de lo anterior a la novedad comunista como la prehistoria de la humanidad. En el curso de la conciencia instituyente que viene producida por la energía del imaginario radical se ha de trabajar con lo ya instituido. El imaginario es lo novedoso, pero los materiales con los que trabaja proceden de la determinación concreta que es el presente histórico; sólo así se puede lograr una actividad consciente de institucionalización. Como se ve, al final todo depende de un dominio de lo creativo, de una racionalización intensa de ese poder, de una capacidad

autoconsciente de activarlo, de compartirlo, de autorregularlo. El problema reemerge una y otra vez: ¿cómo hacemos trabajar este conjunto ingente de virtud política en el presente histórico actual?

La respuesta a esta pregunta constituye la base de las propuestas de este libro ambicioso dedicado a la historia y presente de lo común. Ante todo, la praxis instituyente se realiza in situ y a partir de condiciones dadas, de tal manera que mediante ella no sólo se forman nuevos sujetos sino que advienen nuevas condiciones. En esa praxis tiene que participar de algún modo el poder implícito que está más allá de la ciencia y la voluntad, ese infrapoder como transmisión y modificación inconsciente de usos y costumbres. Así, por ejemplo, el poder de la lengua, con su productividad léxica capaz de implicar afectos y sentimientos. Ya el Gramsci filósofo percibió que la creatividad revolucionaria implicaba una determinada comprensión de la capacidad creativa de la lengua. Sin embargo, esa creatividad debe plantear conscientemente nuevas reglas, capaces de configurar un nosotros. Esto significa que la evolución natural de las reglas —con su selección normal, que siempre es reconocida a posteriori— debe ser sustituida por la selección consciente de las mismas. Nada de todo esto implica una creación ex nihilo, ni aludir a otro elemento que el mundo histórico, pero en todo caso se reconoce la novedad del sujeto, que no tiene precedentes en el estado previo. Afortunadamente, no hay en este sentido acontecimiento al modo de Heidegger o Badiou. Y, sin embargo, se debe producir lo nuevo y además de forma continuada, de tal modo que no se agote en la irrupción de la novedad. El sujeto no cesa de autoproducirse en la continuidad del ejercicio de las prácticas.

Como vemos, los análisis recogen todas las condiciones de las ideas de Castoriadis (C: 504). Lo que se quiere evitar ante todo es la cosificación de lo instituido, de tal manera que se alcancen los rendimientos de la revolución permanente por la que se relanza de forma continua la actividad instituyente. El juego de poder implícito y el poder consciente ni se cierra ni se estabiliza. Que no estamos lejos de la práctica republicana de lo que Freud llamó masa secundaria,[111] eso lo comprobamos cuando Dardot y Laval utilizan el modelo de la terapia institucional. Como tal, no sólo se trata de dotar a la masa secundaria de la institución con las estructuras de un psiquismo sano, sino de garantizar que cada cual aporte algo de su singularidad a la reproducción de la institución, lo que permite encarar el problema claramente republicano de la superación del enquistamiento oligárquico. Por supuesto, esto implica una adecuada forma controlada de relación del grupo con su inconsciente, tal y como quería Foucault, no sólo para mantener su reserva de creatividad, sino para escapar también a la

pulsión de repetición que con frecuencia destruye las instituciones, y que está alojada igualmente en el inconsciente, vinculada con el principio de muerte.

Aunque los autores no ponen énfasis en la peligrosidad que el inconsciente encierra, como si fuera una reserva providencial de libertad, podemos dejar este asunto a un lado.[112] Lo decisivo para ellos está en la necesidad de conjuntar la dimensión de verticalidad con la de horizontalidad, garantizando la transversalidad. La institución no es anárquica, pero no es jerárquica desde el punto de vista del personal, sino horizontal. Vemos transfigurarse a su través la inexistencia de un jefe de horda, y en cierto modo apreciamos la constitución simbólica de la comunidad fraterna. Con ello, al final, se lograr hacer de lo común la nueva significación del imaginario social.

Sin embargo, apenas podemos ignorar que de este modo hemos sobrecargado de condiciones psíquicas la posibilidad de emergencia de una nueva institución: justamente el tipo de condiciones que el neoliberalismo destruye con su brutal confianza en el plus-de-goce. Como forma republicana de institución, lo que nos ofrecen Dardot y Laval parece viable. Sin embargo, requiere un sujeto dotado de un fuerte ideal del yo capaz de mantenerse en la práctica de una masa secundaria. Por supuesto que el neoliberalismo no ha erosionado todo aparato psíquico hasta lograr que adopte la enfermedad psíquica adecuada a su reproducción. Ese sujeto relativamente sano puede existir y ser capaz de fundar y sostener la vida de las instituciones. Sin embargo, como forma capaz de reunificar la vida económica con la vida política, mediante la administración común de bienes comunes, no parece que pueda significar algo diferente de aquellos valores que se suponen en la base de una cooperativa. Eso no es poca cosa, desde luego. Pero parece evidente que allí donde se han dado propuestas de cooperativización de la vida productiva —y ha habido importantes experiencias en todas partes—, éstas han debido disponer de la clave de todo el proceso que es la cooperativa de crédito, el banco propio, capaz de profesionalizar de manera suficiente la configuración de una acumulación de capital diferente, dispuesta a ofrecer servicios financieros al mundo de cooperativas productivas. La crisis financiera ha demostrado que estas cooperativas de crédito han sido capaces de resistir, algo que ha sucedido en la medida en que los actores políticos representativos no han logrado meter las manos. Por el contrario, este tipo de fenómenos cooperativos han sido claramente alentados allí donde el poder político local, asentado en tradiciones arraigadas en el mundo de la vida, se ha comprometido con esta fórmula.

Para ello, por supuesto, la esfera de acción política ha tenido que venir inspirada por valores republicanos. Que emerja el actuar común político dentro del ámbito del trabajo, que es la clave de sus propuestas reales con las que acaba el libro (C: 553), pasa por aplicar la conciencia republicana políticamente asentada en el ámbito de las instituciones generales de la vida social, algo que no puede suceder a través del Estado, desde luego, sino desde los mundos de la vida sociales. Como he dicho, no veo la manera de hacer esto en el ámbito económico sin la noción de cooperativa de productores, tanto en el campo de la enseñanza, como en el campo de la industria, como en el campo del cuidado del medio ambiente, como finalmente en el campo financiero. Sólo en este entorno el trabajo es ocasión de vínculos comunitarios. Sólo ahí veo la resistencia corporativa y la cooperación resistente. Sólo ahí veo el componente moral del trabajo bien hecho frente a los colegas comprometidos que te hacen responder (C: 550). Sólo ahí veo una atención responsable a la racionalidad económica que a la vez no se deje conquistar por el Homo economicus. Sólo ahí puedo ver un muro contra las patologías que el neoliberalismo lanza contra el mundo de la vida. Sólo ahí veo que de verdad el derecho de uso no sea separado del producir reglas de uso común (C: 540), ni tenga sentido al margen del uso común. Sólo ahí se logra una prioridad del uso sobre la propiedad, pues sólo dentro de la cooperativa uno tiene derechos y, desde luego, se tiene ese derecho a hacer derecho. Sólo ahí se alcanza la posibilidad de que ninguna ejecución de decisiones se llegue a tomar sin la participación en la toma de decisiones (C: 526), lo que recuerda de forma muy intensa el viejo principio republicano de «lo que a todos afecta a todos concierne». En suma, en el cooperativismo se manifiesta el principio republicano en la economía.

Por supuesto, hemos de suponer que una reorganización de lo social desde el principio cooperativo debería alentar una organización de lo político desde el principio republicano, lo que no dejaría de tener consecuencias sobre el aparato psíquico, tal y como los hallazgos de Freud permiten elaborarlo. Eso no quiere decir que el principio republicano pueda recomponer un organicismo social, pero desde luego puede llevar adelante una praxis en todos los niveles con energía para producir procesos de comunitarización capaces de contrarrestar las complicidades del Estado con el neoliberalismo. Pues el principio republicano finalmente hace de la permanente producción de lo común su objetivo continuo. En suma, es aplicable allí donde haya una institución y puede ampliarse indefinidamente con la propuesta de nuevas creaciones desde la creatividad heterodoxa y contra-conductual que siempre alberga toda pretensión de luchar contra una teología política. Pero que este principio cooperativo pueda

desplegarse al margen del Estado no puede ocultar el hecho, bien atestiguado en la realidad, de que si el Estado se compromete con este tipo de evolución económica y con esta premisa productiva, el proceso alcanzará brío y fuerza significativos.

En suma, todos los elementos de las propuestas de Dardot y Laval pasan, en mi opinión, a través de la aceptación incondicional del principio republicano y de extraer sus consecuencias de comunitarización inseparablemente económica y política. Con él es perfectamente compatible, y más aún, electivamente afín, la premisa general de sus propuestas. Los autores hablan de luchas concretas, que se pueden dar en el ámbito local, que pueden llevarse a cabo de forma ajena al Estado, pero que deben desplegarse mediante una experimentación reflexiva y prudencial, siempre enraizada en la vida comunal. Mi impresión es que sin ganar a los poderes públicos urbanos y regionales para este proyecto, sin producir marcos legales e institucionales adecuados para ellos, sin exigir un cambio radical en el control centralizado del Estado, el principio estatal se impondrá de una forma intensa y con ella se impondrán sin reservas las formas gubernativas del poder mundial. Pero tras Hobbes, como en su día recordó Carl Schmitt en Ex captivitate salus, no debemos hacernos ilusiones respecto del Leviatán. Siempre aparece de cuatro formas: dios, animal, hombre y máquina. Las cuatro albergan extremos peligros, pero juntas presentan el peligro real de la teología política. Y así es en el caso del neoliberalismo, con su dios que condena y salva, que se funda en la animalidad natural del darwinismo, define al homo economicus como animal racional, y lo entrega al automatismo del mercado como medio ambiente en el que mostrar adaptación. Cualquiera que confíe en esos poderes de forma incondicional es que ya está al límite de la desesperación.

105. Para perseguir esta historia de la apropiación, e inspirado en la tesis de la primera revolución liberal de las Doce Tablas, según la definió Max Weber, véase mi Teología Política Imperial y Comunidad de salvación cristiana, Trotta, Madrid, 2016.

106. Wolin, S., Democracy Incorporated, Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism, Princeton, Nueva Jersey, 2008.

107. Véase P. Dardot y Ch. Laval, Marx, prénom, Karl, Gallimard, París, 2012, pág. 548. Los autores definen la subsunción formal y material del capital como el devenir mundo del capital (Común, op. cit., pág. 155).

108. Algo que, como sabemos, ha llegado a ser manejado por las empresas introduciendo en la subjetividad del Homo economicus el connect and collaborate, divisa por la que se quiere conseguir una comunidad comercial de consumidores que, con la digitalización de la economía, puedan ofrecer a las empresas comunidades simbólicas que mejoran el producto final y que hacen de esa participación una motivación intrínseca. Véase Común, op. cit., págs. 245 y117.

109. «Societas civilis sive res publica», la máxima en latín. Villacañas, J. L., ««Societas civilis sive res publica». Una aproximación normativa», en Res Publica: revista de filosofía política, nº 9-10, 2002.

110. Véase la obra de Nicolas Petel-Rochette, Carisma sin líderes. Ensayo sobre mimesis, arte y naturaleza en Roger Caillois, Escolar, Madrid, 2019.

111. La he analizado como crítica de las prácticas populistas en mi artículo «Cuidado de sí/Cuidado de nosotros: Populismo y republicanismo según Freud», en el libro Populismo versus republicanismo, Genealogía, historia, crítica, editado por José Luis Villacañas y César Ruiz San Juan, Biblioteca Nueva, Madrid, 2018, págs. 557-583.

112. He analizado la dimensión de negatividad que puede encerrar el inconsciente en mi contribución al debate de Princeton. Cf. Ángel Loureiro y Rachel Price (eds.), ¿El populismo por venir?, Escolar, Madrid, 2018.

Post scriptum

Concluía esta conversación con Dardot y Laval cuando estalló la crisis del Covid-19. Por doquier se planteó la cuestión. ¿Cómo afectará la crisis al mundo y de hecho al neoliberalismo? Una legión de pensadores se lanzó a realizar sus pronósticos y sus diagnósticos. Por su parte, resistiendo la centralidad que esta situación confería a la filosofía, otra legión de actores públicos reclamó certezas, evidencias, ciencia. En medio del naufragio general, la ciencia no nos ofreció más que tanteos de medicamentos retrovirales que ya tenía disponibles, promesas de vacunas que no tienen fecha, modelos divergentes que impiden conocer con claridad la realidad de los infectados e incluso de los muertos, dudas acerca de la posibilidad de que los infectados queden inmunizados. El conjunto de incógnitas que ofrece este virus es ingente. Una realidad hasta ahora desconocida, que posiblemente proceda de los estratos más arcaicos de la vida en el planeta, y que quizá haya circulado por la sangre de animales durante cientos de miles de años, ha pasado al ser humano como el regreso de lo reprimido, con todos los aspectos siniestros que ello lleva consigo. Pues en el fondo se trata de que aquello que está en el origen mismo de la vida se vuelve el mayor enemigo de la vida evolucionada, forzando a una regresión a los organismos más perfectos. Por eso la amenaza alcanza cierto rasgo de absoluto. Es la propia vida, su estructura, la que se pone en peligro a sí misma. No hay forma de superar esto, salvo que avistemos un mundo perfecto de máquinas del que los humanos hayamos desaparecido. La consecuencia es que el ser humano vivo no puede escapar a un peligro absoluto inmanente. La omnipotencia de lo real se presenta ahora como la imposibilidad de normalizar por completo la vida. Mientras existan virus patógenos, eso no será del todo posible.

Por supuesto, en una situación en que la ciencia a duras penas consolaba a la gente, los filósofos han tendido a la autoafirmación. En una situación de angustia generalizada, hemos comprendido que la ciencia no ofrece certeza alguna sobre aquellas cuestiones que conciernen a decisiones existenciales. Pero también, como si ella misma tendiera a imitar las mutaciones víricas, las infinitas voces de la filosofía han demostrado ser parte del problema en medio del ruido general. Dejemos aparte lo que pueda existir de vedetismo en esta pulsión de intervención. Tampoco nos interesa investigar si la disciplina filosófica, que

intentó reorientar situaciones complejas en sociedades libres, se neutraliza a sí misma porque pudiera producir todavía más complejidad. Por supuesto, carece de interés toda intervención oportunista y apresurada. Lo decisivo aquí es que, si se han escrito las páginas que anteceden intentando definir el presente, parece que resulta obligatorio ensayar la forma de contrastar lo que se ha visto teóricamente con lo que se vive y se padece hoy. Pero realizar este ejercicio impone todas las cautelas. No hay suficiente material fenomenológico a mano para intentar ofrecer una aproximación conceptual. Y sin embargo, somos filósofos. Aunque hemos intentado ofrecer una historia conceptual del capitalismo y del mundo contemporáneo, lo hacemos con la finalidad de orientarnos en el presente desde la radicalidad de evidencias conceptualmente limitadas. Esa orientación no debería tener el mismo nivel de precisión que el realizado en las páginas precedentes. Pero sí podemos usar sus conclusiones como premisas que enmarquen nuestras observaciones, como clave de las preguntas que lanzamos a la realidad.

Ante todo, debemos recoger el material fenomenológico de que dispongamos. Pues ante el coronavirus está aflorando la realidad en todos los aspectos, en todos los estratos. Los más llamativos tienen que ver con la gente que sufre y padece, que teme y espera, que se siente desvalida y confía en lo único que puede inspirarle serenidad, expectativa: la otra gente que es como ella. Es el pueblo menor, que no puede confiar en sus reservas de capital, en sus contactos, en sus privilegios, en su poder. Esa gente sólo puede confiar en lo que ella puede dar con generosidad, con entrega, trabajo, sacrificio, esfuerzo. Eso es lo que vemos tras los aplausos que se dedican a todo el personal sanitario. Con ellos expresamos esperanza y gratitud, porque sabemos que podemos estar allí, en una

uci

abarrotada, con personal de enfermería estresado, agotado, quizá infectado; con personal médico desbordado, al borde del insomnio. Con esos aplausos que emergen de las plazas y de las calles sentimos que nos abrazamos a cada sonrisa, a cada buena palabra, a cada gesto de ánimo que ese personal entrega a nuestros familiares, a nuestros amigos, a nuestros padres y madres. Este virus es una especie de lotería, y la reacción del organismo no está fijada por condición alguna. Así que nos figuramos que ya estamos también allí, donde están nuestros conciudadanos sufrientes. Podríamos estarlo en cualquier momento. Con la imaginación, ya nos vemos indefensos ante las puertas de los hospitales, mientras el personal sanitario responde con una entrega infinita, sin cálculo. Eso

cantan todas las canciones y eso es lo que acompañan todos los aplausos. En ellos vuelan el afecto de una gente humilde y solidaria, y marchan hacia esos talleres que de fabricar toldos ahora hacen mascarillas gratuitas; a esos ingenieros que con una impresora 3D crean respiradores; a operarios que de fabricar coches hacen motores para el uso de cuidados intensivos; pero se aplaude también a los campesinos que recogen su huerto, sus frutas, sus verduras, sus alimentos frescos. Hace tres días estaban hundidos en el desprecio del mercado. Hoy esos campesinos no miran si van a la ruina. Surten nuestros pueblos y ciudades y se sienten felices de que por fin comprendamos lo necesarios que son. Todo eso emerge porque siempre estuvo ahí. Es el pueblo menor, el que sólo se tiene a sí mismo. Es el pueblo eterno. El que siempre salva. El que reposa sobre la comprensión de la comunidad básica de los seres humanos, la comunidad de la vida que evita la muerte tanto como sea posible. Y eso es lo que ha estallado de repente, lo que se quería negar en todo el sistema de administración del psiquismo que hemos descrito, la muerte, la comunidad de la muerte a la que están sometidos todos aquellos que participan de la comunidad de los vivos. Es curioso que lo que no se quería ver, la muerte, es lo que ahora resulta visible. Los aplausos no hacen otra cosa que exorcizarla. Sólo ella se ve y se siente. Los individuos, encerrados en sus casas, han desaparecido. Las calles desiertas y los comercios cerrados nos muestran el conjunto ingente de lo prescindible, de lo postergable. Las formas de consumo que han sobrevivido, de nuevo regidas por la norma no escrita de lo pulsional, se han presentado bajo su aspecto más grotesco y ridículo.

Pero no conviene olvidarlo. Ahora están un poco agazapados. No hablan con fuerza ni con plena convicción. No hacen palmas. Pero los actores visibles del neoliberalismo están ahí. Al inicio dieron más la cara, cuando hicieron llamamientos a vencer el virus a cuerpo descubierto, cada uno con su arsenal biológico. Apelaron al darwinismo desnudo. Algún dirigente aludió a que no había peligro ni miedo porque él era portador de anticuerpos españoles. Otro dijo que el virus producía un simple resfriadillo. Otro alentó a todo el mundo a contagiarse pronto para hacerse inmune. Cada uno de esos líderes, como muchos otros, aludió a los prejuicios del propio narcisismo nacional para ridiculizar la situación. A la omnipotencia de lo real, ofrecieron la omnipotencia del deseo. Sin embargo, su primitivismo apelaba a un estrato mental demasiado vulnerable. No era compatible con la premisa fundamental del neoliberalismo: dar vida, producir libertad. El neoliberalismo funciona porque traduce el darwinismo a vida económica, a competencia en el mercado. No funciona cuando se presenta desnudo y muestra su implicación radical con claridad. Si la vida se reduce a

economía, ésta también genera la mejor supervivencia vital. El neoliberalismo puede presentarse como ideología universal si diferencia entre grados de vida según su capitalización, pero no si implica la diferencia absoluta entre la vida y la muerte. Cuando esos líderes utilizaban el lenguaje de la épica y del combate, pronto comprendieron que la muerte no encajaba en el discurso y que, además, cuando el enemigo es un virus, ese lenguaje suena ridículo.

Para su desgracia, la irrupción de la muerte ha llegado demasiado pronto y demasiado universal, demasiado anónima e impersonal, sin el tiempo necesario de preparación del ambiente, sin esa previsible escalada de brutalidad que tenían en agenda, sin esa lenta elaboración de la tragedia que su estilo permite prever. Al principio ensayaron el camino corto, la traducción inmediata de la competencia económica a competencia vital. Pero esta traducción rompía por completo el escenario democrático, pues dejaba claro que lanzaba a la muerte a poblaciones de riesgo. Así que callaron pronto. Ante la posibilidad de hacerse responsables de miles de víctimas, cambiaron de estrategia. Del negacionismo pasaron a una situación de alarma, pero sin tomar todas las medidas necesarias, como si fuera más una coartada que una política real. En realidad, esperan que se sigan los mismos efectos, pero con distintas palabras. Por una parte, continuamente apelaron a la necesidad de mantener el sistema productivo, la economía, y por otra recordaron la necesidad del confinamiento de la población. Pero ambas cosas no pueden implementarse a la vez. La consecuencia es clara. Mantener la economía matará, mantener el confinamiento reclamará una asistencia que sus Estados no están en condiciones de ofrecer. En medio de los artefactos democráticos, tienen que seguir prometiendo libertad y vida, pero tras una constante erosión de los sistemas estatales de sanidad, ésa es una promesa que no pueden cumplir. Así que no pueden sino cargar con una contradicción.

Tras ellos, los actores que hemos descrito en este libro siguen haciendo sus cálculos. Son todos los poderosos de la Tierra y los que ya piensan cómo va a afectar esto a su poder. Esa realidad casi hay que adivinarla, que interpretarla, pero está ahí. Por supuesto, no contamos con su racionalidad, ni siquiera a la hora de defender sus intereses. Sin embargo, debemos observar sus acciones de forma muy atenta. Dejaron ver sus intenciones, pero han retrocedido en la retórica, no en las aspiraciones. Comenzaron por personalizar el virus (un virus chino, dijeron), porque comprendían que su retórica bélica, propia de un brutal darwinismo social, militarista, sólo es verosímil frente a un enemigo personal. Al ponerle nombre al virus identificaron a los rivales. Pero fue un movimiento torpe. Ahora deben estar realizando cálculos.

La realidad no va a cambiar por el Covid-19. De un modo u otro el virus siempre ha estado ahí. Frente a la necesidad, la escasez, la penuria, la mirada atenta hacia lo público era la esperanza de la gente sencilla antes de que esto estallara. Ahora el peligro no concierne a nuestra existencia precaria. Ahora afecta a la propia vida. No nos sumerge en una vida mala. Nos lleva a la muerte. La evidencia es de tal índole, que cualquier aparato ideológico tiene que callar ante el desnudo hecho de lo que ahora se juega. Pero ¿durante cuánto tiempo esas canciones, esos aplausos, esa entrega mantendrán en silencio a los que piensan que esto forma parte de la lucha por la vida? ¿Cuánto tardarán en perder la vergüenza, en disponer de coartadas para volver al viejo discurso de que vivimos por encima de nuestras posibilidades? Ahora sabemos en qué se traduce esto de vivir más allá de las posibilidades. Sencillamente, significa vivir más allá de lo debido, más allá del momento de la productividad, más allá de la explotación. Cuánto tardarán en volver, me pregunto. Pero en realidad lo sabemos. Nada. Están ahí. El lunes 23 de marzo, el diario español de economía Expansión titulaba: «Tras la recensión que se avecina será inevitable que se impongan más recortes». Lo que emerge de esta crisis es también lo que por ahora se oculta, pero se prepara. Ahora dominan los sentimientos, la buena fe, la entrega, la solidaridad. Pero sabemos que éstas son las dimensiones más inconstantes del ser humano. Sólo si alcanzan la traducción a experiencia estarán en condiciones de estabilizarse. Y para eso se requiere el aporte de la razón, de la reflexión, del juicio, de la constancia militante. Sólo eso taponará lo que ha de emerger. Nuestra especie sobrevivió porque supo reconocer la función de los débiles para constituir comunidad, justo porque así superó el darwinismo feroz. Esta crisis puede ser la oportunidad de reconciliarnos con los que nos permitieron sobrevivir: los ancianos, las madres, los padres, los débiles, los que generaron la gama de sentimientos de afecto, de cuidados, de sensibilidad, los que nos llevaron al arte, a la capacidad simbólica, al relato, a la narración, al lenguaje. Pero también nos trae la evidencia de que hay un estrato más arcaico en nosotros, propio del camino evolutivo que la vida ha hecho hasta llegar a nosotros. Ese estrato es también real, forma parte de la lucha por la vida y de los elementos darwinistas indudables desde un punto de vista biológico. Debemos elevar con firmeza la voz y reponer los estratos más recientes de la vida comunitaria para que ese estrato arcaico no se imponga. Nuestro pasado cultural se constituyó no cediendo descarnadamente a este esquema depredador. Eliminarlo, como ha hecho el neoliberalismo de forma meticulosa, nos deja sin distancias frente a esos estratos más arcaicos. Pensar que sólo se aplicará a la civilizada competencia económica es la forma más triste de engañarse. No podemos hacer nuestra ideología con los materiales pulsionales que tuvimos que dejar atrás y pretender que nuestra

existencia común se mantenga. Hoy el neoliberalismo no puede presentarse en libertad. Pero sin duda esta crisis tendrá también una interpretación neoliberal. Y tenemos que estar preparados contra ella. Y esto significa estar preparados contra ese artefacto ideológico que es el darwinismo económico, que le sirve de base a su legitimación.

Si nos preguntamos acerca de qué estratos de lo común —por recordar las propuestas de Dardot y Laval— exhiben esta crisis, tendremos que decir que nos muestra la inevitable capacidad formadora de comunidad que posee la muerte. Esto era algo que sabíamos por la experiencia de los años veinte del siglo pasado. Pero aquella comunidad, como estudió muy bien Domenico Losurdo, estaba atravesada por interpretaciones idealizadoras, sublimadas. Era una comunidad basada en la aceptación de la muerte, en su producción, en su aceleración. Ese régimen de la muerte llevó a los sistemas totalitarios. Justo aquella experiencia como reacción condujo a formas de gobierno que no la reconocían, y de ahí emergió el Estado de bienestar y el neoliberalismo. Vemos aquí que ahora el neoliberalismo se enfrenta a una experiencia crucial, porque hizo una promesa que compartía con el Estado de bienestar: la primacía de la vida, pero sin los medios para cumplirla. De ahí emerge la clara conciencia de que la muerte sigue siendo una potencia comunitaria, pero no porque la promueva, ni la ensalce, sino porque genera la única forma eficaz de combatirla, la solidaridad interna del grupo. Y en la medida en que la causa de la muerte es anónima, biológica, elemental, la comunidad pasa a ser la entera comunidad de los vivos, la completa comunidad de la vida humana en la Tierra. Por eso esta crisis inevitablemente influirá en la medida en que nos representamos la totalidad del planeta, y tendrá efectos en la geopolítica.

La articulación de esa comunidad de los vivos es igualmente omnes et singulatim. No tiene límites ni espacios propios. Allí donde haya vivos, nadie impedirá la solidaridad. De nuevo obtenemos la convicción elemental de que lo que nos ayuda a nosotros, ayuda al otro. Ésta es la comunidad expansiva. Aquí no tiene sentido la competencia. Si tú tienes menos vida, yo no tendré más. Ésta es la comunidad que no intensifica su sentido por producir en otros la muerte, sino por evitarla. En la medida en que las pandemias sean inevitables en el mundo que viene, ya todos sabemos que no proteger a todos será ponernos en peligro a todos. Hay así una noticia de la inevitabilidad del republicanismo en esta situación. Lo que a todos afecta, a todos concierne. Los desprotegidos revertirán su desprotección sobre los demás. No será posible mantener a los afectados como una especie aparte, sin continuidad vírica con nosotros, como si

fueran murciélagos u otros animales prehistóricos. No será posible proyectar los cuerpos privilegiados al espacio virtual. No podremos neutralizar el cuerpo hasta ese punto. Sobre la universalidad del cuerpo y de la sangre se alzará una comunidad universal de los vivos. Se trata de una comunidad que no tiene un ellos y un nosotros. La base de ese nuevo republicanismo es la protección de la vida, pero no en una traducción económica, sino en su carácter básico, inmediato. La protección como derecho, eso emerge de aquí. Como un derecho que todos y cada uno exige para sí, pero que sólo puede ser mediado por la misma exigencia para todos. Omnes et singulatim de nuevo, pero uno que surge desde la exigencia de cada singular. A diferencia de la gobernanza del neoliberalismo, esta estructura omnes et singulatim requiere una base de igualdad. En cada espacio concreto en que se viva, allí se reproducirá conceptualmente esta estructura comunitaria. Esto es lo que ya sabemos. Podemos conducirnos como si esto no fuera así; podemos dar la espalda a estos elementos conceptuales. Pero nada nos protegerá de la reemergencia de lo real. En ese espacio comunitario puede seguir la actividad económica, pero si la competitividad es lo único importante, entonces la miopía está garantizada. Frente a lo que deseaba el neoliberalismo, esto es, que la mejor traducción de la lucha por la vida sea la lucha económica, vemos que esto no es posible. La lucha económica absoluta no da vida. Da muerte. Si esto es así, el neoliberalismo nos aparece como un soberano de viejo tipo. En realidad, ése fue el rostro que asomó tras Johnson, Trump y Bolsonaro. Todos exigieron sacrificios ante la economía.

Aquí vamos a verificar la hipótesis de Luhmann acerca de la capacidad de autoafirmación de los sistemas sociales al margen de la voluntad de los seres humanos. Mientras que el automatismo del capitalismo siga con su inercia, las sociedades volverán a ese curso porque como dispositivo material no tiene todavía alternativa. Sin embargo, ese capitalismo ya no podrá hacerse fuerte en la coartada ideológica del neoliberalismo. No podrá ser capitalismo absoluto. Ésa es la cuestión fundamental. Desde fuera de él ha irrumpido una comunidad diferente, una dimensión omnes et singulatim distinta, una realidad que reclama interpretaciones diferentes a las de la teología política del neoliberalismo, con su noción de salvación, de culpa, de racionalidad, de disciplina, de libertad. Sin embargo, esa interpretación alternativa carece de instrumentos materiales para generar un mundo de la vida sostenido por sobreentendidos y evidencias. La voluntad humana ha sufrido un trauma. Pero no conviene hacerse ilusiones. Hay mil formas de taponar el trauma y de forcluirlo. La voluntad es todavía más débil que la inteligencia. Por lo demás, los supervivientes siempre serán aquellos a los que no les haya ido tan mal y estarán predispuestos al olvido o a la interpretación

de la muerte como hecho natural, como si no hubiera estado condicionada por la desprotección, como si no nos hubiera amenazado a todos.

Por todo eso creo que hemos de ser cautos. Creo que deberíamos proponer objetivos inteligentes que pudieran vincularse de forma permanente a esa voluntad, medidos de forma clara por el juicio más común posible. Objetivos de un nuevo republicanismo capaz de defender la comunidad de los vivos sin condiciones. Creo que el fundamental es el concepto de «soberanía sanitaria» de todos los grupos humanos, sea cual sea el nivel en el que se articulen. Debe ser una base fundamental del sistema productivo y estar en relación con él. Sin ese equilibrio entre los dos sistemas, no será posible sentirnos seguros en tanto que seres vivos, ni desde luego en tanto actores económicos. Esto significa que debemos disponer de hospitales adecuados a una pandemia según la población, de industrias de instrumental sanitario adecuadas para atender emergencias, del personal suficiente según parámetros adecuados, encuadrados en el servicio activo y en la reserva. Incluso en el caso de que quisiéramos volver a un mercado eficiente, debemos disponer de protocolos públicos universales de emergencia, capaces de contar con la colaboración de la población. Esta línea de actuación condicionará la pretendida naturalidad del mercado, en la medida en que recordará de forma permanente que se trata de un asunto social y ante todo humano, y que las mercancías son posibles bajo la dimensión social del ser humano.

Debemos reponer el concepto de «soberanía alimenticia» de esos mismos grupos, se articulen como se articulen, pero siempre bajo el criterio de que en una emergencia puede que tengan que alimentarse según los recursos internos de cercanía. Pero la soberanía alimenticia requiere disponer de información, de canales de distribución, de almacenamiento, de mínimos de producción en todos los sectores vitales. No se puede mantener una industria alimenticia sólo para la exportación y de acuerdo a cultivos intensivos. Hay que producir una agricultura y una ganadería enraizadas en el medioambiente, capaz de mantener una clase campesina moderna y ajena a la completa industrialización. Es posible que esta dimensión sea una especie de reserva multifuncional, con sus influencias beneficiosas en el medioambiente, y es posible que deba disponer de ayudas e incluso de una reserva de tierras públicas. Pero una completa dependencia alimenticia no será capaz de enfrentarse a emergencias de esta índole. Por eso es tanto más importante la diversificación de cultivos, la producción a pequeña escala que no dependa de la exportación y de los grandes actores de la industria alimenticia.

Tenemos que disponer de toda esa infraestructura de forma estable al margen de las estrictas reglas de la competencia, y como condición de que ésta sea posible en la medida en que sea deseable. Para todo ello, necesitamos sistemas de información y de coordinación administrativa, con sus circuitos de coordinación y ejecución bien establecidos, para posibilitar una nacionalización inmediata de la dirección económica crucial en caso de pandemia. El mundo global volverá a las andadas. De eso caben pocas dudas, porque la base misma de la comunidad de los vivos es mundial. Pero volveremos a tener pandemias. Será pandémica, por ejemplo, la capacidad del medio ambiente de producir catástrofes. No sabemos la que nos deparará el hielo ártico, cuando quizá libere virus de los que no tenemos noticia.

Necesitaremos también una soberanía de vivienda, que libere de alquileres imposibles a los jóvenes y familias sin medios, y que disponga de condiciones higiénicas físicas y psíquicas para estos períodos de cuarentena. Necesitamos limitar la libertad de edificar en sitios susceptibles de catástrofes. Esto no puede dejarse a la completa arbitrariedad de la posibilidad de medios. No podemos seguir fomentando las megalópolis como forma urbana preferente, y ya sabemos cómo es el lugar donde se hace inviable la contención de las situaciones catastróficas. No es creíble volver a la autarquía, desde luego. Pero sí es creíble disponer de estos fragmentos de soberanía para estados de alarma como el que estamos sufriendo, que serán más frecuentes. Estos fragmentos deberán proyectarse a los grandes espacios interdependientes económicamente. Donde haya un sistema productivo unitario, estas medidas deben implementarse y organizarse con planes previsores adecuados. Por supuesto, esto costará dinero. Al hacer frente con seriedad a esta estructura comunitaria de los vivos, se requerirán recursos fiscales, pero sobre todo una racionalidad que esté en condiciones de hacer funcionales los sistemas directivos. Por supuesto, será inevitable una definición de mínimos igualitarios, porque sabemos que cualquier otra cosa tendrá su precio en vidas humanas. La representación política tendrá que medirse por su capacidad directiva en estas situaciones y por su capacidad previsora. Si no es así, pronto se generarán las condiciones para cosas peores, porque aquellos que sienten en sus entrañas la desesperación y el abandono buscarán opciones que escindirán la comunidad de los vivos en amigos y enemigos. Esto es lo que debe comprender cierta gente. Una democracia capaz de atender y proteger a las clases populares les va a pedir menos que un régimen autoritario de protección, menos que un líder de poderes absolutos como los que empiezan a emerger. No podemos caer en la trampa del siglo xx, cuando la cobardía de la burguesía frente a demandas populares llevó a regímenes

totalitarios que al final fueron infinitamente más peligrosos para ellos y que los arruinaron mucho más que una justa contribución a un Estado equilibrado. En todos estos puntos que hemos referido, y en otros más que podemos invocar (residencias de mayores, por ejemplo; sistema de transporte, etc.) reconocemos todo un sistema de vida que es preciso situar como marco condicionante de eso que el neoliberalismo llama medio de la competencia. Se trata de actividades que no están sometidas a la competencia, sino que constituyen elementos de realidad social condicionante que es preciso respetar. Con ello, el mercado se compensa y se equilibra con elementos que no contemplan su lógica como absoluta. Y así nos estamos acercando al punto al que desearía llegar.

Hay un elemento importante en la crisis que apenas se tiene en cuenta, pero que es decisivo y relevante para una salida contraria al neoliberalismo. Esa comunidad de los vivos no se puede mantener sin un contexto cultural en el que ha de explicitarse el régimen de muerte, sin que podamos caer en esas formas de administración bastardas que es el plus-de-goce, decisivo para la estabilización del neoliberalismo. Por supuesto, la administración de la muerte no es sólo la forma de elaborar el tránsito, de manejar el fantasma, que siempre evoca el escenario del bien morir, de organizar el duelo y de pensar las relaciones complejas entre la vida y la muerte. Hay sentimientos y experiencias que no nos enfrentan a la muerte, pero están vinculadas a su pulsión. Una de ellas es la ansiedad y la angustia. Ambos sentimientos y experiencias sólo se superan con trabajo psíquico propio del singular, y este trabajo pone a prueba la cantidad y la calidad de los recursos culturales del afectado. Ante todo, impide que emerja un gobierno omnes et singulatim, porque cualquier neutralización de esas dimensiones de la existencia, que no implique desviaciones sádicas y masoquistas, reclama el autogobierno del singular por el singular. Por supuesto, el neoliberalismo estaba atisbando la necesidad de enfrentarse a un régimen capaz de administrar la pulsión de muerte, y eso disparó las tendencias sádicas de los populismos reaccionarios. Ése es el mayor problema al que se enfrenta la humanidad en el presente, esa íntima conexión entre la personalidad autoritaria de líderes cada vez más numerosos y la administración sádico-masoquista de la pulsión de muerte. Todos ellos aprovecharán las dimensiones de teología política que están insertas en el neoliberalismo para explicitar demandas sacrificiales. Frente a ellas sólo cabe una administración de esa pulsión de muerte ajena al sadismo y al masoquismo, algo que sólo puede dar el trabajo del propio singular, rompiendo así la estructura de la teología política.

Como siempre, como cualquier sistema productivo, este trabajo psíquico capaz

de hacer frente a las derivaciones de la pulsión de muerte no se improvisa. Por supuesto, buena parte de lo que estamos viendo como muestras de solidaridad son sistemas improvisados de producción de sentimientos que vienen a taponar la ansiedad y, como toda fuerza comunitaria genuina, ofrece respuesta al desasosiego que produce la muerte cuando asalta la conciencia del singular. Esas muestras de solidaridad son dispositivos de urgencia para la relajación. La cuestión es que estos sistemas de taponamiento son muy provisionales, y sólo funcionan de forma discreta y temporal. No permiten garantizar la serenidad, esto es, la mirada confiada en el medio plazo, que es lo único que estabiliza el sistema psíquico y elimina la ansiedad, la angustia y responde a la pulsión de muerte. Alguien podría decir que, en principio, la ansiedad del confinamiento no significará un gran problema, porque los recursos culturales de la sociedad son abundantes y ya desde tiempo atrás tenían como aspiración impedir el aburrimiento. Pero el aburrimiento está conectado con el principio de placer, con los sistemas de identificación de objetos y con el bloqueo de nuestras latencias. Como tal, puede ser la base para el plus-de-goce. Dominado por este esquema de conducta, taponará la ansiedad con cualquiera de las ofertas que están creciendo de forma todavía más alarmante en medio de la crisis: el juego de azar, los videojuegos, la pornografía. La selección de contenidos culturales que bloquearía estos caminos sólo puede emerger desde un fantasma psíquico operativo con fuerza simbólica, capaz de reconciliarnos con el curso del tiempo. Eso implica un trabajo psíquico capaz de producir aportes desde la latencia, la elaboración de experiencia y la memoria.

La situación de la mayoría de la población hace este trabajo de forma tradicional, de manera más o menos desfigurada pero efectiva. Por supuesto, hemos visto cómo el mundo de la cultura y la comunicación se ha implicado en la crisis manteniendo una línea de continuidad con la vida anterior, de tal manera que ha logrado que nada presente el aspecto de lo totalmente siniestro. Mientras los telediarios lleguen puntuales, los documentales de las cadenas especializadas nos permitan dormitar, o mientras las películas y las series funcionen, no creo que la ansiedad sea más imperiosa que la propia sensación de salud. Esto será verdad en mucha gente y de nuevo resurge el prestigio de los grandes medios nacionales públicos entre la población de forma más o menos espontánea. Pero tan pronto la muerte nos roce, de modo real o imaginario, todo este arsenal de cultura vendrá atravesado por profundas ambivalencias, y sólo un trabajo psíquico específico evitará que la ansiedad se dispare con sentimientos de angustia. Entonces la perturbación psíquica puede ser fuente de intenso sufrimiento.

Las cosas pueden ser más complicadas cuando las raíces de la ansiedad estén acompañadas de fuertes condiciones económicas, políticas y sanitarias a la vez negativas. Entonces los recursos culturales no pueden bastar. Creo que la ansiedad económica de mucha gente sólo se resolverá de verdad con la aprobación de la renta básica para los que carecen de ingresos o éstos sean mínimos. Esta renta debería aprobarse urgentemente. De otro modo, la ansiedad dominará todo de lo que ocurra de puertas adentro. La salud psíquica se resentirá con fuerza y la convivencia se hará muy difícil, intensificando las tensiones que ya de por sí arrastran nuestras sociedades. La ansiedad sanitaria es todavía más decisiva por la urgencia, y ahí sin duda el trabajo psíquico es tanto más urgente. La ansiedad por la comida no es realista en nuestra sociedad, con que se tomen las medidas adecuadas de distribución y de abastecimiento; pero sí es real en sociedades menos complejas, con la invitación a la fractura de la convivencia en la comunidad de los vivos. Pues el hambre no es comunitaria, como nos hemos cansado de ver en los filmes de zombis.

En todo caso, la ansiedad sólo se puede contener con recursos culturales, como vemos. Pero la ansiedad económica, sanitaria y alimenticia sólo puede abordarse con recursos civilizatorios, como ya hemos expuesto. Y en efecto, estos recursos serán viables si el poder político toma las riendas con eficacia e implementa actuaciones previsoras, que en el caso crítico han de mostrar la suficiencia de personal sanitario bien dotado, protegido y organizado. Por eso, la ansiedad política es lo primero que resulta preciso calmar, porque es la clave de todas las demás. Y ello sólo se consigue con un poder público previsor, sobrio, coherente, veraz, transparente y capaz de inspirar confianza. Afortunadamente, las sociedades de nuestro entorno no tendrán ansiedad de seguridad, y la sobreactuación de fuerzas armadas y de policía aquí no es funcional, pero puede que en otros países, como Argentina o México, sea necesaria, lo que no dejará de producir ansiedades adicionales.

En todo caso, y como asunto de base, el problema psíquico puede ser grave cuando afecte a la necesidad de transformar las prácticas de duelo, toda vez que veremos a miles de personas que no podrán elaborar la despedida de sus seres queridos de forma tradicional. Este hecho es de una gravedad excepcional y perturba toda la dimensión simbólica de la existencia. El impacto de la muerte masiva e invasiva en nuestra mirada, la connotación que dejará sobre lugares de la ciudad y espacios de la memoria, será profundo, proporcional a la expulsión en que la habíamos situado anteriormente. Esta inversión es dramática, y nos hace describir la situación como si la muerte estuviera en libertad dominando la

ciudad, paseándose por las calles vacías, mientras nosotros nos retiramos en confinamiento. En todo caso, cualquier desviación de nuestras prácticas tradicionales de duelo implica un trabajo psíquico muy intenso y no todo el mundo va a tener a mano recursos adecuados para ello. Este sufrimiento puede ser muy general y testimonia que el neoliberalismo no había conquistado todos los elementos de la vida ni había deconstruido todas las estructuras simbólicas.

Aquí estamos hablando de miles de familiares, porque no sólo hay que pensar en los que mueran. Hay que imaginar la angustia de los miles de hospitalizados en soledad. Puede que tras tres semanas de ingreso regresen a casa, pero esos días producirán experiencias desgarradas en los que queden en las salas monitorizadas y en los que permanezcan en casa. No quiero pensar lo que pasará en países abandonados a políticas sin los mínimos escrúpulos, que han producido pobreza e inseguridad infinitas. Eso también genera la ansiedad por el destino de una buena parte sufriente y desprotegida de la humanidad, que el observador no puede relajar más que con el más firme y decidido compromiso moral y político. Este trabajo político sobrio y realista, dotado de poderosas razones, también forma parte de la estabilización psíquica y emocional del trabajo psíquico del singular, y debería entenderse por parte de la población como una forma de mejorar la sensación de control sobre la propia vida y como elemento fundamental de la defensa de la comunidad de los vivos. Y debemos invocarlo por su capacidad de ofrecernos la posibilidad de mirar al futuro, que es a fin de cuentas la clave de toda reducción de ansiedad.

De todo esto se extrae la necesidad de dotar de elementos fundamentales al sentido de la res publica, sostenido al compartirse por la comunidad de los vivos, capaz de generar una solidaridad básica y cooperativa. Estos elementos tienen dimensiones que afectan a la economía, a la salud, a la cultura, a la civilización que sostiene nuestra sociedad y, a la postre, al sentido de la política responsable que ha de guiarlos. Por supuesto, en estas condiciones cualquier desviación corrupta de sus fines adquiere la gravedad de un crimen imperdonable. Ésa experiencia no podemos olvidarla.

Pero ahora debemos avanzar hacia la pregunta decisiva: si esta situación de crisis refleja las contradicciones del neoliberalismo. Como hemos visto a lo largo de este libro, el neoliberalismo es una ideología muy poderosa y hegemónica porque ha logrado algo decisivo: disponer de un poder mundial que tiene una capacidad estratégica y táctica desconocida hasta ahora; pero además es un dispositivo de dominación capaz de capilarizarse por los Estados y contar con un

gobierno pastoral que afecta a cada uno de nosotros, que produce nuestra vivencia y experiencia de la libertad a través del mercado, disponiéndonos a la obediencia voluntaria. Por supuesto, su base es el darwinismo idealizado, sublimado y racionalizado a través de todas las herramientas modernas. La consecuencia es una cosmovisión que tiene todos los aspectos de una teología política, en el sentido de que genera una dualidad social, un sentido de salvación, una culpabilización de los fracasados, y una diferencia radical entre aquellos que gozan de vida plena y de vida precaria, con todo su sentido de elegidos y condenados. Su mayor éxito consiste en que han logrado traducir la desnuda competencia darwinista a racionalidad económica en el marco de una coacción competitiva construida como una segunda naturaleza a la que hay que adaptarse como esquema de necesidad. Este dispositivo mantiene una aleturgia, un método procedimental para organizar y decir la verdad del ser humano y de las cosas. Todo esto funciona cuando se acepta traducir la verdad vital a través de la economía que libera el principio de placer propio de la utilidad marginal. Que la verdad vital del darwinismo económico se muestre a través del rostro siniestro de la muerte, eso no está previsto en el dispositivo aletúrgico neoliberal y, por tanto, ahí colapsa su hegemonía. Se muestra así que la verdad de la vida precaria es muerte. Con ello se hunde su coartada de ser un proceso productor de vida y libertad. Su función era ocultar esa crudeza bajo la razón económica. Cuando ésta ya no oculta nada, no funciona.

Este hecho tiene consecuencias importantes. La clave de todo reside en que el neoliberalismo, como supo Foucault, no tiene una administración de la pulsión de muerte. Sólo administra el principio de placer, y por eso tiene que taponar la pulsión de muerte o darle algún tipo de salida indirecta. El neoliberalismo se preparaba para ofrecer esa salida indirecta y desplegar la pulsión de muerte a través de todos los impulsos sádicos. Eso es lo que se ha llamado populismo reaccionario autoritario. En realidad, era el complemento perfecto del neoliberalismo puro, porque ofrece a la pulsión de muerte salidas como el supremacismo, con su odio, sadismo, militarismo, autoritarismo y demás. Ahora estalla la pulsión de muerte en tanto amenaza vírica, más allá de los resortes flexibles del sadismo. Se trata de la pulsión de muerte enfrentada a su sentido directo, que afecta de manera completamente universal, al margen de los dispositivos de veridicción neoliberal, de sus idealizaciones y sublimaciones. Eso obligará al neoliberalismo a aceptar el darwinismo explícito, sin la protección de su traducción a economía, capital y beneficio. Pero quizás nadie pueda asumir este asunto de forma expresa sin una protección totalitaria, la única que puede hacer frente a un estado de cosas que implicaría de nuevo una muerte

masiva. Será más natural y viable un autoritarismo higienista al modo chino.

Creo que esto puede significar un bonito dilema para el neoliberalismo. Quitarse la máscara y mostrarse como un desnudo darwinismo, o exponerse a un autoritarismo paternalista y administrativo que obviamente alteraría el dispositivo de poder mundial y su hegemonía. Y creo que algo de esto va a ser inevitable. Ya se venía apreciando que existía una contradicción entre la estrategia y la táctica del dispositivo mundial de poder. La estrategia seguía siendo mantener una economía mundial globalizada, pero la táctica pasaba por mejorar las posiciones del Estado director. Esta mejora implicaba asumir actitudes propias de un poder imperial, tanto por la imposición unilateral de condiciones de aranceles, como por la cobertura militar mundial de los propios flujos comerciales. Por supuesto, a esa contradicción obedecían los pasos de la administración Trump respecto a la renegociación de los aranceles y la voluntad de romper Europa, algo que forma parte también de la adopción de una táctica imperial de romper las unidades políticas. Por supuesto, este cambio de táctica implicaba un despliegue de hard-power sostenido por la amenaza militar directa y las sanciones a los Estados que molestaban su estrategia imperial. La crisis del Covid-19 empaña esta táctica, poco después de que una derrota en la misma dirección hubiera marcado el punto álgido de enfrentamiento con China. En efecto, la tecnología de comunicaciones conocida como G5 puso de manifiesto que esta dimensión de la vida actual, con importantes consecuencias para las políticas de inteligencia y seguridad, podía ser liderada por un país como China, que tiene como una de sus cualidades el control de las comunicaciones de sus ciudadanos. Estados Unidos no logró que todos los países occidentales se pusieran tras él en esta crisis, y tuvo que emplearse a fondo en promover la rebelión de Hong-Kong como única apuesta para desestabilizar al gobierno chino. Sin embargo, la crisis del Covid-19 ha venido a ofrecer todas las evidencias de que Estados Unidos ya no dispone de lo que debe tener cualquier país que quiera emprender con verosimilitud una táctica imperial. Pues esto no es tanto una superioridad militar, ni siquiera directamente tecnológica. Tampoco hablo aquí de la inevitable carta teórica para ofrecer una hegemonía persuasiva a los países que desee subalternizar; ésta se ha confiado directamente a la propia del neoliberalismo, que justo por su ámbito universal no permite distinguir un centro imperial por sí solo, excepto por la disposición de la moneda mundial. Y sin embargo, ni siquiera esto es lo decisivo. Pues la verdad es que todo lo que muestra la vieja y perenne tradición imperial (más allá de que ésta sea occidental, oriental o haga referencia a los grandes imperios mesoamericanos o andinos) es que el candidato a la táctica imperial ha de disponer de la mayor

potencia civilizatoria. Ésta no se consigue por la mera moneda imperial, ni por la mera superioridad militar; no se consigue por la capacidad de disponer de hard-power efectivo ni por haber sido la cuna de la ideología que pone en marcha las estrategias. Se consigue por un conjunto más orgánico de todas estas dimensiones, que implica la mayor efectividad de producir legitimidad como forma de gobernación sobre los propios ciudadanos, de tal manera que ofrece un modelo de obediencia voluntaria. Lo que ha manifestado la crisis del Covid-19 es que la forma en que concibe el Estado la elite dirigente que ha organizado la táctica imperial de Estados Unidos no está en condiciones de producir una salida con principio civilizatorio eficiente. Las colas de ciudadanos ante las tiendas de armas, la declaración gubernamental de que las tiendas de armas constituyen una empresa de primera necesidad, como las farmacias o las tiendas de alimentación, nos muestran que por debajo de la segunda enmienda subyace todavía la frontera, la selva. Frente a una pandemia que no se está en condiciones de atajar con la autocomprensión de un Estado que ya ha cedido a los intereses de la industria privada, el principio estatal chino se levanta con toda la eficacia de control sobre una población que tiene como principal motivo de obediencia la plena conciencia de que está combatiendo una lucha mundial por el liderazgo. Dotado de los poderes coactivos necesarios para hacer frente a los ciudadanos que no comparten esta voluntad, pero también de poderes ideológicos suficientes para convencer a la mayoría ciudadana de que el Estado es fiel a las prácticas milenarias de su gran pasado imperial, el Estado chino presenta suficientes elementos como para dotar de organicidad sus estrategias y sus tácticas, y por eso aparece como un principio civilizatorio más convincente que la táctica imperial reciente de los Estados Unidos.

En estas condiciones, le bastará a China intensificar su soft-power como táctica imperial para que gane terreno de forma fulminante en la estrategia mundial de una economía globalizada. Por supuesto que China presenta puntos débiles desde el punto de vista de la estrategia, como puede ser la menor fiabilidad de su moneda; sin embargo, la última dependencia gubernativa de todo su aparato productivo nos propone una dirección estratégica más coherente que un compromiso temporal de intereses empresariales diversos y contradictorios haciendo de lobby del gobierno federal americano. Esa coherencia es la que ha llevado a China a superar la pandemia, mientras que los Estados Unidos le hace frente con ciudadanos evadiendo el contagio viendo Netflix en el sofá con la pistola debajo del cojín o durmiendo en la calle en aparcamientos. Por supuesto, la carrera por la vacuna es decisiva para identificar el país portador del principio civilizatorio superior, y definirá hacia dónde se volverá la mirada esperanzada de

la humanidad completa. Que esa vacuna sólo pueda salir de China, de Estados Unidos o de Europa testimonia realmente las puntas de lanza del nomos de la Tierra en este sentido.

En todo caso, hay razones suficientes para decir que la táctica imperial, incluso brutal, de corto plazo de Trump chocará con la estrategia de más larga mirada de China y su soft-power. Por supuesto, no saldremos de una lógica neoliberal, pues China es también efecto del neoliberalismo y no tiene otra estrategia fiel más que a este planteamiento. Su forma de entrar en África ofrece un claro testimonio de esta táctica, acorde con el planteamiento neoliberal en la medida en que destierra las tácticas imperiales, con su base militarista. Como ya vio con lucidez Weber al final del primer volumen de Ensayos de sociología de la religión, la cultura china está mejor preparada incluso que la puritana para asumir la economía como motivo central y absoluto de la vida, con crudo realismo, algo que vendrá reforzado por la identificación del éxito económico con la causa de la lucha por la hegemonía mundial. Por eso, la emergencia de China como centro y Estado director de la estrategia neoliberal, lejos de significar una crisis del capitalismo, como de forma ligera propone Zizek, implicará un endurecimiento de esta ideología y de esta práctica específica del capitalismo. Cuando Cacciari, en una intervención de gran estilo, afirma que la Unión Europea ha desaparecido y que Italia será salvada por China, ignora los costes de esa operación de salvación, algo que ya conoció Grecia con la expropiación de El Pireo, un símbolo milenario de la grandeza helena. Las condiciones que impondrá China no serán menores que las que puedan imponer los hombres de negro de la Troika europea. Pero serán también otra cosa, sobre todo desde el punto de vista táctico, porque la relación con China deberá estar presidida por pactos políticos de otra naturaleza, como corresponde a un poder que no deja ambigüedades acerca de su carácter soberano. Quizá debamos preguntarnos si con todo esto China estará en condiciones de acabar con lo único que puede poner fin a la coherencia ideológica del neoliberalismo, la financiarización de la economía a través del dólar, que no sólo es la divisa mundial de los Estados, sino que además inyecta en los flujos de capital todo el dinero sucio del mundo. Mientras esto no suceda, no cambiará nada en las estrategias de fondo. Pero en el nuevo horizonte, es más probable.

Así que entramos en una fase de inestabilidad de la que pueden salir escenarios estratégicos que incluso pongan en cuestión las bases del neoliberalismo. Aquí las tácticas imperiales norteamericanas pueden incluso acelerar el proceso. La cuestión del euro en este sentido es fundamental, y a la vez no lo es. Por

supuesto, si el mundo se ordena sobre tres monedas y no sobre una única moneda imperial, esto tendrá cambios decisivos en el nomos de la Tierra. No veo la manera entonces de que se mantengan las premisas del neoliberalismo tal y como lo conocemos. Los flujos de capital estarán condicionados por la estabilidad de esas monedas, y nadie se arriesgará a invadir financieramente a un país o grupo de países cuya moneda sea arbitraria. No estamos ahí, pero estamos más cerca de estarlo. Y entonces emergerá lo inevitable: los grandes espacios y una nueva lógica de equilibrio o de influencia.

Si Europa no contempla este escenario y su papel en él como soporte de una de las monedas mundiales, entonces no tendrá otro futuro que sucumbir a un dominio imperial. Gran Bretraña ha optado por ese futuro entregándose a la táctica norteamericana. La gran cuestión es si Alemania podría mantener una moneda propia sin el fortín de la Unión Europea. Puede que sí, de entrada, pero la posición estaría seriamente comprometida si la penetración de China en Europa conquistara algún país más. En este sentido, la intervención de Cacciari es más bien una amenaza que una expectativa de salvación. Conte no ha hecho más que repetir este mensaje. Alemania puede dejar que Italia caiga, pero lo hará en brazos de competidores directos. Una penetración de China en Italia, siempre amparada con ayuda rusa, atentaría contra las posibilidades de que Alemania pudiera mantener su independencia económica bajo esas condiciones. Que Europa en esta situación sólo piense en medidas financieras testimonia que no está a la altura de las circunstancias y que en realidad no tiene ni estrategia ni táctica en el campo del poder mundial. No está pensando bien la situación ni tiene un horizonte que no sea la dependencia de la estrategia neoliberal y la manera en que ha mantenido el tipo en medio de ella. Sin embargo, basta pensar en cómo Estados Unidos pueda intensificar su táctica imperial para darnos cuenta de la contradicción misma que puede atravesar la época del neoliberalismo.

Sin duda, éste podría haber sido el momento idóneo para mostrar un liderazgo capaz de unificar las políticas europeas, cuya finalidad habría debido ser intensificar el aspecto de gran espacio de Europa dotado de cohesión. Le ha faltado la conciencia ideológica nueva, y le ha sobrado la fidelidad a la estrategia neoliberal, la fuente de la supremacía adaptativa del norte europeo sobre el sur. En una situación en la que el amigo americano presiona con tácticas insufribles y el amigo chino aumenta sus ofertas soft-power de profundas consecuencias, muchos líderes del norte siguen fieles a un mundo que ya no tiene seguro el futuro. Mientras escribo estas líneas, un convoy militar ruso aterriza en el

aeropuerto de Fiumicino con ayuda sanitaria en material y en personal. Deberíamos pensar en lo obstinada que puede ser Rusia a la hora de abandonar posiciones conquistadas. Lo ha mostrado con claridad en Siria. Que la

otan

, desprestigiada y erosionada por su principal promotor, a pesar de todo haya tenido que salir a la palestra mostrando que ella también puede ayudar en la crisis, nos sugiere hasta qué punto las viejas estructuras van muy por detrás de este escenario.

En todo caso, la diferencia norte/sur ha ofrecido nuevas evidencias para el sentido de superioridad general del homo economicus. Sin embargo, no es del todo así. Lo que hay en el fondo de esa diferencia no debería concentrarse en los aspectos económicos. Son muchos los aspectos civilizatorios y culturales que están implicados y no ganamos nada mezclando todas las cosas en un totum revolutum cuyo denominador final es la economía. Entre esos elementos hay que contar el sentido de la cosa pública, el rigor de la administración, los niveles de corrupción, la capacidad de asumir conductas cotidianas que en otros lares son escandalosas. Todo eso es diferente en el norte y en el sur. No hay que minusvalorar las diferencias culturales y de estilo. Todo eso está en juego intensificando la incomprensión. Con ello, la gestión de esta crisis, como la de 2008, sigue mostrando una clara diferencia civilizatoria entre países, lo que profundiza la dificultad de una política común. Sin embargo, algo sabemos. La burocracia miope que recuerda el mantra de los tratados es importante, pero no está en condiciones de mirar más allá de su negociado; no ha sido capaz de decir una palabra europea en una situación mundial que nos aboca a un escenario complejo en el que el neoliberalismo puede intensificarse por la presión de China en un escenario de presión imperial estadounidense. Lo que salga de ese escenario será un mundo nuevo, del que no llegamos a comprender los costes de la transición. En esta situación no hemos escuchado una palabra que nos prepare para el futuro y que nos evite tener que pasar país a país por la ventanilla para fijar las nuevas condiciones con los plenipotenciarios chinos o americanos. Con ello Europa compromete seriamente su destino.

Con la moneda única, nadie debería temer las dimensiones de menor productividad del sur. Éstas se traducirán en menores salarios. Desde el punto de vista de la racionalidad del homo economicus, no parece existir el problema. La resistencia de la

ue

a elevarse a un espacio de soberanía tiene que ver con la cuestión de la deuda pública. Una vez más, esta cuestión no es económica, sino política. Ninguna moneda soberana puede prescindir de la segunda dimensión de la soberanía, el fisco. Ahora vemos que la soberanía económica es una ilusión y que el proyecto europeo reposa sobre ella. Tener sólo una moneda soberana sin un fisco que la sostenga, eso se creyó posible. No lo es en el largo plazo. Quiero pensar que la idea era entregar a la presión política la convergencia de la deuda pública, esto es, disponer de un fisco común sin tenerlo. Todos los países estarían obligados a mantener la deuda pública en determinada proporción a su producto interior bruto, con lo que en el fondo se conseguiría el efecto sin la causa. En condiciones normales quizá habría podido ser así. Los fondos de cohesión deberían hacer el efecto compensatorio necesario, al equilibrar con ayudas las políticas de no contraer deuda pública. Con ello, las diferencias en desarrollo se irían acortando sin que las diferencias de deuda pública crecieran. Este escenario de largo plazo, si es que existió, tiene un problema. En época de crisis las divergencias de partida se amplían. Con ello todo el proceso de largo plazo, si es que estuvo diseñado, colapsa.

Es dudoso que existiera ese proceso y ese propósito. Esto se demuestra por el hecho de que nadie reacciona de forma intensa cuando está completamente en peligro. Si alguna vez existió, en todo caso, no fue un programa neoliberal. Aquí es donde debemos hacer pie. No hubo neoliberalismo en mantener la política agraria común, ni en los fondos regionales de cohesión. Hubo una voluntad política de generar la mayor homogeneidad social como punto de partida de una futura unión monetaria, de un espacio económico y social compartido y de compensar solidariamente los mayores beneficios de mercado que obtenían los países líderes. Ese pulso, que dispuso a las poblaciones del sur a la operación europea, es el que se ha perdido por la voluntad de atenerse a condiciones neoliberales que, de seguirlas al pie de la letra, sólo benefician a los que están inmersos en tácticas imperiales con las que sostenerlas a su propio favor. Esto es lo que se ha visto con las declaraciones iniciales de Christine Lagarde, cuyo nombramiento se temía dirigido a eliminar la política de Mario Draghi. La única posibilidad de recuperar ese pulso pasa por asumir de forma coherente que la soberanía de la moneda implica soberanía fiscal, y que la deuda pública de la Unión debe considerarse como la deuda pública de una federación.

Eso es lo único que puede permitirnos avanzar en la construcción de un pueblo

europeo, condición a su vez de disponer de un gran espacio que no sea devorado por las diferentes tácticas imperiales de los que ya plantean sus luchas en medio de la estrategia neoliberal. Esta construcción de pueblo sólo puede ser objeto de la voluntad política. El homo economicus no sabe nada de todo esto. Tiene que ver con decisiones existenciales profundas, con un criterio de independencia, de libertad, de dignidad, de creatividad, de autocontrol de las condiciones de vida, de mantener los parámetros que hacen del europeo un ciudadano pacífico, consciente de que ya ha traído a la tierra suficiente sangre derramada. Tiene que ver con el mantenimiento de mundos de la vida sostenidos por la magia de una libertad que es algo más que la de consumo. Por esos mundos de la vida, podemos hacer sacrificios. No es una aspiración de vida cómoda. Es una aspiración de no ser sometidos. De eso va el juego. Sabemos demasiado bien lo que es producir sufrimiento con nuestros imperios pasados como para disponernos a convertirnos ahora en colonias. Lo mejor que podemos dar al mundo, ahora, es un mínimo ejemplo de resistencia a estas tácticas. En estos momentos, si algo puede hacernos cambiar las bases estratégicas neoliberales que organizan el presente será la forma de luchar contra las nuevas tácticas imperiales.

Nadie quiere un consorcio de la deuda pública sin condiciones. Ese elemento de soberanía no puede ponerse en marcha con el viejo concepto de Estado soberano. Esta burda contradicción no puede mantenerse en pie. Si cedemos la soberanía fiscal, tenemos que asumir las consecuencias. Lo que no es viable es que unos países avalen una deuda pública por otros contraída, aumentada o gastada de forma soberana. La deuda debe justificarse de manera finalista para lograr la homogeneidad de vida de los pueblos europeos. Nadie cree que esto pueda hacerse de golpe. Por mucha deuda que contraiga el gobierno rumano en un año, no permitirá que sus índices crezcan armoniosamente. Deuda finalista, primero; deuda proporcional, segundo; deuda mantenida en el medio plazo, tercero. Deuda controlada, en todo caso. Y esto ha de significar controlar de raíz el gasto indebido. Un tribunal europeo de control de la corrupción política y administrativa es completamente necesario, una especie de tribunal de cuentas de la Unión con capacidad ejecutiva directa. Un ethos político común de responsabilidad, en el mejor estilo weberiano, es completamente necesario si se quiere configurar una herramienta tan decisiva como es una deuda pública consorciada. Los países avalistas han de tener la certeza de que su aval sirve a la configuración de un pueblo europeo consciente de lo que está defendiendo, no al mantenimiento de clases políticas acostumbradas a morder una buena parte del presupuesto para obtener ventajas económicas. La política debe dejar de ser

parte del botín. Y esto de todas las maneras posibles. Lo que cueste el aparato público debe ser también sometido a un control europeo. No puede ser que unos Estados crezcan en aparato político, mientras otros lo hagan en aparato científico o sanitario.

Este pacto europeo es urgente si no queremos acabar siendo pequeños servidores de los grandes poderes mundiales que comienzan a presentar su peor rostro. En el estado westfaliano de grandes espacios que se está formando en el planeta, del que emergerá una lucha que también será económica, no podemos ser como las viejas tierras alemanas después de 1648, las pequeñas piezas de la balanza con la que cada potencia imperial mide sus tomas de terreno, sus conquistas, sus luchas y sus aspiraciones. Un pacto federal salvó entonces a Alemania de la Kleinstaaterei, y debemos recordar que ese pacto, a la postre, tuvo consecuencias nefastas porque fue una federación con hegemonía prusiana que se trasladó al Reich de la República de Weimar. Posteriormente, un nuevo pacto federal, como el de la República que emergió de la Segunda Guerra Mundial, se organizó sobre bases federales de equilibrio. Lo que allí sucedió fue posible porque las condiciones que pusieron las fuerzas liberales no estaban en modo alguno dominadas por una mentalidad neoliberal, sino por una mentalidad ordoliberal. Aquí, el error de base de Foucault, de Dardot y Laval se torna significativo. Sobre todo, lo es en el caso del presente. Pues al confundir ambas corrientes ideológicas, Dardot y Laval no están en condiciones de darse cuenta de que buena parte de su alabanza de las dimensiones comunitarias tradicionales se parece con fuerza a las pretensiones ordoliberales de mantener el mundo de la vida tradicional. Esto no es un asunto menor cuando nos damos cuenta de que un neoliberal jamás habría logrado el pacto fundador de la República Federal con su Estado social de mercado. Fueron las posiciones ordoliberales las que permitieron aquel pacto con las fuerzas socialdemócratas y las que lograron las compensaciones y equilibrios sociales que vemos en Alemania. Estas compensaciones le han permitido avanzar en la crisis del coronavirus de un modo completamente diferente al de los Estados Unidos, y eso sin llegar a imitar las formas orientales como China y Corea. Esto significa que Alemania no necesita sistemas autoritarios para poner en marcha un principio civilizatorio capaz de protegernos de esta crisis. Quizá sea el momento de regresar al origen. Y de la misma manera que el pacto entre ordoliberales y socialistas generó al nuevo pueblo alemán, quizá un nuevo pacto de estas tendencias, actualizadas y repensadas, pueda generar el nuevo pueblo europeo. Lo que sabemos es que será la última oportunidad que tenga en su historia para ello.